دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

العدد الثالث عشر المحرم ١٤٢٤هـ/مارس ٢٠٠٣م



الأحمدية

مجلة علمية دورية محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث

المشرف العام ورئيس التحرير
الأستاذ الدكتور أحمد محمد نور سيف
مدير عام دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
رئيس مجلس الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي

مدير التحرير
الدكتور عبد الحكيم الأنيس

هيئة التحرير
الدكتور بدوي عبد الصمد
الدكتور محمود أحمد الزين
الدكتور نور الدين صغيري

قواعد النشر

تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية وتحقيق التراث وَفْق الأمور التالية:

١ - ألا يكون البحث منشوراً من قبل على أي صورة من صور النشر، ولا مرسلاً إلى جهة أخرى، ويُعدّ إرساله إلى المجلة تعهداً بذلك. وفي حال قبوله للنشر في المجلة لا يسمح للباحث بنشره في مكان آخر إلا بعد مرور سنة كاملة على تاريخ نشره فيها.

٢ - ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية.

٣ - ألا يتجاوز ستين صفحة.

٤ - أن يكون متسماً بالجوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه ومصادره، متوافقاً مع عنوانه، بعيداً عن الحشو، سليم اللغة، دقيق التوثيق والتخريج، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة، وضبط المشكل، وأن يراعى فيه سائر المعايير العلمية.

٥ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في الصُّلب.

٦ - أن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.

٧ - أن يُقدَّم اسم الكتاب على اسم مؤلفه عند توثيق النصوص في الحواشي، وكذلك في ثبت المصادر والمراجع.

٨ - ألا يشار في الحواشي إلى المعلومات المتعلقة بطبعة الكتاب المحال إليه، إلا في حال اعتماد الباحث أكثر من طبعة للكتاب الواحد.

٩ - أن يراعى الابتداء بالتاريخ الهجري في كل ما يؤرخ.

١٠ - أن تكتب الأعلام الأجنبية أولاً بحروف عربية، ثم باللاتينية لمن أراد.

١١ - أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم.

١٢ - أن توضع النماذج المخطوطة والصور التوضيحية في المكان المناسب.

١٣ - أن يقدِّم الباحث تعريفاً ببحثه محرراً تام التحرير في نحو مئة كلمة، ويفضل ترجمته إلى الإنكليزية.

١٤ - أن يرفق البحث بسيرة ذاتية للباحث.

١٥ - أن يكون البحث مطبوعاً أو مكتوباً بخط واضح، ومصححاً تصحيحاً كاملاً، وترسل النسخة الأصلية للمجلة.

١٦ - لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

١٧ - يُشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

١٨ - يخضع ترتيب البحوث وتنسيقها في المجلة لاعتبارات فنية.

١٩ - يمنح صاحب البحث المنشور عشرين مستلة من بحثه، وثلاث نسخ من العدد الذي نُشر له فيه، إضافة إلى مكافأة مالية.

قواعد النشر

تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية وتحقيق التراث وَفْق الأمور التالية:

١ - ألا يكون البحث منشوراً من قبل على أي صورة من صور النشر، ولا مرسلاً إلى جهة أخرى، ويُعدّ إرساله إلى المجلة تعهداً بذلك. وفي حال قبوله للنشر في المجلة لا يسمح للباحث بنشره في مكان آخر إلا بعد مرور سنة كاملة على تاريخ نشره فيها.

٢ - ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية.

٣ - ألا يتجاوز ستين صفحة.

٤ - أن يكون متسماً بالجودة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه ومصادره، متوافقاً مع عنوانه، بعيداً عن الحشو، سليم اللغة، دقيق التوثيق والتخريج، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة، وضبط المشكل، وأن يراعى فيه سائر المعايير العلمية.

٥ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في الصُلب.

٦ - أن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.

٧ - أن يُقدَّم اسم الكتاب على اسم مؤلفه عند توثيق النصوص في الحواشي، وكذلك في ثبت المصادر والمراجع.

٨ - ألا يشار في الحواشي إلى المعلومات المتعلقة بطبعة الكتاب المحال إليه، إلا في حال اعتماد الباحث أكثر من طبعة للكتاب الواحد.

٩ - أن يراعى الابتداء بالتاريخ الهجري في كل ما يؤرخ.

١٠ - أن تكتب الأعلام الأجنبية أولاً بحروف عربية، ثم باللاتينية لمن أراد.

١١ - أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم.

١٢ - أن توضع النماذج المخطوطة والصور التوضيحية في المكان المناسب.

١٣ - أن يقدِّم الباحث تعريفاً ببحثه محرراً تام التحرير في نحو مئة كلمة، ويفضل ترجمته إلى الإنكليزية.

١٤ - أن يرفق البحث بسيرة ذاتية للباحث.

١٥ - أن يكون البحث مطبوعاً أو مكتوباً بخط واضح، ومصححاً تصحيحاً كاملاً، وترسل النسخة الأصلية للمجلة.

١٦ - لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

١٧ - يُشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

١٨ - يخضع ترتيب البحوث وتنسيقها في المجلة لاعتبارات فنية.

١٩ - يمنح صاحب البحث المنشور عشرين مستلة من بحثه، وثلاث نسخ من العدد الذي نُشر له فيه، إضافة إلى مكافأة مالية.

البحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

جميع المراسلات باسم مدير تحرير مجلة الأحمدية
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
ص.ب: ٢٥١٧١ دبي - الإمارات العربية المتحدة
هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨ - ناسوخ (فاكس): ٣٤٥٣٢٩٩
E-mail: ahmadiah@bhothdxb.org.ae



الموزعون المعتمدون

الإمارات	دار الحكمة - دبي	هاتف: ٢٢٦٥٣٩٤	فاكس: ٢٦٦٩٨٢٧
البحرين	مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف	هاتف: ٢٩٤٠٠٠	فاكس: ٢٩٠٥٨٠
السعودية	المكتبة المكية - مكة المكرمة	هاتف: ٥٣٤٠٨٢٢	فاكس: ٥٣٤٠٨٢٢
قطر	دار العروبة للصحافة والطباعة	هاتف: ٢٥٦٠٠٠١	فاكس: ٣٢٥٨٧٤
الكويت	الشركة المتحدة لتوزيع الصحف	هاتف: ٢٤٢١٤٦٨	فاكس: ٢٤٦٠٩٥٣
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	هاتف: ٤٦٣٠١٩١	فاكس: ٤٦٣٥١٥٢
مصر	مؤسسة الأهرام - القاهرة	هاتف: ٥٧٩٦٣٢٦	فاكس: ٥٧٨٦٠٢٣
المغرب	الشركة العربية الإفريقية للتوزيع	هاتف: ٢٤٩٢٠٠	فاكس: ٢٤٩٢١٤
لبنان	المؤسسة اللبنانية العربية للتوزيع	هاتف: ٧٤٢٩٩٣	فاكس: ٧٤١٦٥٢



سعر النسخة: الإمارات العربية المتحدة (٢٠ دراهم)، السعودية (١٠ ريالات)، الكويت (٨٠٠ فلس)، قطر (١٠ ريالات)، البحرين (٨٠٠ فلس)، عمان (٥٠٠ بيسة)، مصر (٤ جنيهات)، سورية (٥٠ ليرة)، لبنان (٢٠٠٠ ليرة)، الأردن (دينار واحد)، اليمن (٧٠ ريالاً)، السودان (٧٥ ديناراً)، المغرب (٢٠ درهماً)، الجزائر (٢٥ ديناراً)، تونس (دينار واحد)، موريتانيا (٢٥٠ أوقية)
خارج الدول العربية (دولاران أمريكيان أو ما يعادلهما)

الاشتراكات السنوية: الإمارات العربية المتحدة (٣٠) درهماً، الدول العربية والإسلامية (ما يعادل ١٠٠ درهم إماراتي) وما عداها (٤٥ دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها).

المحتوى









الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأفضل صلاته وأتم تسليمه على سيدنا محمد النبي الأمين ، وعلى آله وصحبه والتابعين ، ومن اهتدى بهديهم واقتدى بسيرتهم من أئمة الدين ؛ من المفسرين والمحدثين والفقهاء والأدباء ، وعلينا معهم أجمعين .

وبعد : ففي هذا الشهر تدخل *الأحمدية* عامها السادس مكللة بالنجاح ، مضمخة بالثناء ، مزهوة بالحب ، متفائلة بما حققته من قبول في الأرض أن يكون دليل قبول في السماء ، وذلك وحده ما تطمح إليه ، وتسعى جاهدة لنيله ، وما سوى هذا فبريق يخبو ، وسيف ينبو ، وجواد يكبو :

إذا كان هذا الدمعُ يجري صبابةً ... على غير ليلى فهو دمعٌ مضيعُ

وإلى جانب سرور *الأحمدية* ببلوغها العام السادس - أطال الله عمرها بما يخدم العلم والدين ، وينهض بالمسلمين - فإنها مسرورة أتم السرور بشهودها في هذا الشهر - إن شاء الله - المؤتمر العلمي الأول لدار البحوث الذي ينطلق انطلاقته الأولى موفقاً راشداً مهدياً - بإذن الله وحسن توفيقه - .

ومن دلائل التوفيق ويمن الطالع أن يكون موضوع هذا المؤتمر احتفالاً واسعاً واحتفاءً مجلجلاً بعلم من أعلام الإسلام كبير ، وشيخ من شيوخ العلم جليل ، ذلك هو الإمام المجتهد المجدد المحدث الفقيه الأصولي المتكلم النظار اللغوي الأديب الشاعر القاضي النبيل الورع التقي العابد الزاهد أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي ، إمام المالكية في عصره وعالمهم ، الذي كان وجوده وحلُّه وترحاله يوجِّه التاريخ، ويحدد المعالم ، ويميز السمات . وهذا في الناس - كما هو ملاحظ - قليل ، وقد جعل الله القاضي البغدادي من هذا القليل .

نحتفل بأبي محمد بعد مرور ألف عام على انتقاله من هذه الدار ، ونتوقف في هذا الاحتفال لنرسخ في الأذهان فضل العلم وما يسبغه على الإنسان من خلود الذكر، وعظيم الأجر ، وها نحن اليوم - على الرغم من تراخي الزمان وترامي المكان - نذكره ونتذاكر في عطائه وبلائه ، وندعو له ونستمطر رحمات الله على جدثه .

ونتوقف لنحيي فيه النبوغ المتوقد ، والذكاء اللماح ، والهمة العالية ، و « الغليان » العلمي الذي كان عليه ، إلى نفس حرة ، وإباء أشم ، وكرم فياض ، أليس هو القائل :

ومحجوبة في الخدر عن كل ناظر ولو برزت بالليل ما ضل من يسري

أقول لها والدمع يغلب صبرها أعدي لفقدي ما استطعت من الصبر

سأنفق ريعان الشبيبة آنفاً على طلب العلياء أو طلب الأجر

أليس من الحرمان أن لياليا تمر بلا نفع وتحسب من عمري

وهكذا كان ، لم يسمح أن تمر به الليالي بلا نفع ، وإذا حسبنا عمره – ولم يعش سوى ستين سنة . وما الستون في الأعمار بكثير – أقول : إذا حسبنا عمره ونظرنا في آثاره ومآثره وسيرته ومسيرته وجده وجدده علمنا أي نفس كانت بين جنبي هذا الرجل المتألق ، وكيف عاش ، وأدركنا السر في بلوغه مرتبة الإمامة في العلم والدين .

وقد سرى حال الشيخ الذي عبرت عنه أبياته السالفة فيمن بعده ، وأصبحت هذه الأبيات مما ينشده الأشياخ كثيراً ليحرضوا بها طلاب العلم على الطلب ، ويسلوهم عن الغربة . كما وقع لشارح المقامات الشريشي (ت : ٦١٩ هـ) .

ولد الشيخ في بغداد عاصمة العباسيين (في ٧/شوال/٣٦٢هـ) ، وجده الأعلى أمير تغلبي شاعر همام ، كان من خاصة هارون الرشيد ، ووالده فقيه معروف وشاهد عدل ، وله مكانة معلومة وقدر محفوظ ، ويرجع إلى وجاهة ونبل وكرم ، وعقل ورأي ودين (ت : ٣٩١ هـ).

وكأني بهذا الميراث كله تمثل في (عبد الوهاب) وهو شاب يطلب العلم من معادنه على ضفاف دجلة وغير مكان ، ويطير له صيت بتفتح عقلي واسع ، وملكة جدلية عالية .

ثم وهو قاض في العراق وأطرافه يقيم العدل ويدفع الظلم وينصف الناس .

ثم وهو يقرر الرحلة حين ضاقت بغداد عليه بأسرها ولم تكن الأرزاق فيها تساعف .

وكم هو قاسٍ أن تضيق الأخلاق والأرزاق على العالم الذي يطمح ألف مطمح ويفكر ألف تفكير ويتمني ألف أمنية ويريد أن يعمل وأن يؤلف وأن يدرس وأن يصلح وأن يرتقي ببلده وأهله وقومه ، وأن يرى الحق والعدل والاستقامة ، وأن يعيش في أمن وحرية وسلام ، وأن يُكفى الهموم الصغيرة ليفرغ لمشروعاته الكبيرة .

كم هو قاسٍ أن يضاجع الجوع والرهق وقلة ذات اليد والفوضى العامة والتهميش والإحباط وشماتة العدو ... أن يضاجع كل هذا فكراً نيراً وهمة متوثبة وقلباً محباً للخير ، فينكسف الفكر وتبرد الهمة وينكفئ القلب ... ولكن هل يستسلم الرجال ؟ لا ، فلأرحل فكل بلد ارتفع فيه الأذان بلدي ، وكل أرض قامت فيها المساجد أرضي ، والمسلمون على اختلاف أصقاعهم أهلي وعشيرتي ، ومصلحتهم مصلحتي ، ونهضتهم نهضتي ، وهمهم همي ، وواجب خدمتهم واجبي.. وهكذا كان .. بعد تردد بين الإقدام والإحجام .. ظهر هذا في قوله :

طيب الهواء ببغداد يشوقني قرباً إليها وإن عاقت مقادير

وكيف أرحل عنها اليوم إذ جمعت طيب الهوائين ممدود ومقصور

رحل القاضي واسمه قد سبقه ، بل رحل من لم يتمسك به :

إذا ترحلت عن قوم وقد قدروا ألا تفارقهم فالراحلون همُ

لكن هل كان القاضي يعلن رحلة لا عودة معها ؟ وهل أفصح عن نواياه ومخططاته فحفز من بيده الأمر ليأمر بالحفاظ على المواهب ، وإكرام من يتوجب له الإكرام ؟

وهل خرج مودعاً مشيعاً أم خرج سارباً في ليلة غاب عنها القمر وغفت فيها النجوم ؟ قد لا نستطيع الجزم بشيء ، إلا أن الذي نتخيله صورة ذلك الشيخ البغدادي الأصيل وقد غالب الأشواق فغلبته ، وكاتم الدموع ففضحته ، فبكى شوقاً ولوعة وأسفاً ومرارة ، وإذا خلا كل مسافر إلى نفسه يستعيد الصور القريبة ويرتب الأفكار المبعثرة ، فإن القاضي كان يهمس في نفسه متسائلاً ، متخوفاً من القادم المجهول :

أتبكي على بغدادَ وهي قريبةٌ فكيف إذا ما ازددتَ عنها غداً بُعْدا

ثم كأنه يبتغي لنفسه العذر :

لعمرك ما فارقت بغداد عن قلىً لنا أن وجدنا للفراق بها بدا

ويسترسل قائلاً :

إذا ذكرتْ بغدادَ نفسي تقطَّعتْ من الشوق أو كادتْ تموت بها وجدا

كفى حزناً أنْ رحت لم أستطع لها وداعاً ولم أحدث لشاطئها عهدا

فلماذا لم يستطع ؟ أضعف عن الوداع فهرب منه أم ألجأته الظروف إلى استعجال السفر ؟ لا ندري يقيناً ، إلا أن نفسه كانت مكتئبة ، ويده كانت ضعيفة حقاً ، فهو الذي يقول :

ولما رأيتُ العيسَ أزمعَ للنوى عزمتُ على الأجفان أن تترقرقا

فخذ حجتي من ترك قلبي سالماً وجيبي ومن حقيهما أن يمزقا

يدي ضعفت عن أن تمزق جيبها ولو كان قلبي حاضراً لتمزقا

لقد طار قلبه وتاه في أودية الأفكار والأحزان .

أتراه كان يتخوف أن يكون سفره هذا السفر الأخير وأن لا عودة له إلى بغداد ؟ لعل طارقاً من هذه الطوارق دهمه وأهمه فالتفت يلقي على المعاهد والديار نظرة الوداع الأبدي :

وتلفتت عيني فمذ خفيتْ عني الطلولُ تلفتَ القلبُ

وفي بلدةٍ بعيدة عن بغداد كان هناك معجب بالراحل الكبير ، كان قد لقيه ذات يوم في بلده وموطن عزه ومسرح مجده ، فحمد النأي والسفر لأنهما جمعاه بالشيخ ، وقام بما عليه الوفاء ، فأثنى شعراً وأهدى ما يستطيع معتذراً .. ذلك هو شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبو العلاء المعري (ت : ٤٤٩ هـ) ... قال يخاطب الشيخ وقد بعث إليه مع الأبيات بقدر من الدراهم :

أيبسط عذري منعمٌ أم يخصني بما هو حظي من أليم عتاب

يقول : أيوسع لي سيدي – وهو المنعم المتفضل البادئ – في العذر لتجرئي على إرسال هذه الهدية ، أم يخصني بالعتاب الأليم ؟ ثم يحاول أن يهون على نفس الشيخ ما قد يعتريه من ثقل وحرج في هذا الموقف فيقول :

قبول الهدايا سنةٌ مستحبةٌ إذا هي لم تسلك طريق تحابي

أي : إذا لم تكن بصورة العطاء ، فكيف إذا كانت عن طريق الحب والتقدير والعرفان بالجميل ؟

نعم إنها قليلة لا تليق بمقام الشيخ ، والشيخ لعلمه وفضله وغنائه في الإسلام أحرى أن تهبه من أعمارنا :

فيا ليتني أهديت خمسين حجة مضت لِيَ فيها صحتي وشبابي

وقلّتْ لـه فاتركْ ثلاثين أسوداً متى ما تُكَشَّفْ تُلْفَ غيرَ لباب

وهذا تقدير عظيم دال على مكانة الشيخ العالية ، فرجل مثل أبي العلاء عندما يقول هذا فلنا أن نتصور مبلغ ما ناله من نفسه من إعجاب !

يتمنى لو يقدم له من عمره خمسين سنة فيها الصحة والشباب – ويرى أنها قليلة أيضاً – ليعلّم ويؤلف ويبني ويتقدم .

يتمنى لو استطاع هذا بدل أن يقدم ثلاثين درهماً من فضة ليست خالصة .

وهو معذور كل العذر ، فمن أين له بالدنيا وهو أديب عالم منقطع إلى محبسين ! وهو مشكور كل الشكر فحسب المرء أن يعلن عن مشاعر الحب – وهو صادق فيها – .

ثم كأني بأبي العلاء يتوقع معترضاً على هذا الثناء البالغ فينسبه إلى شيء من الغلو والإطراء المذموم فيضيف معللاً قوله ، وتمنيه ، وموضحاً استحقاق الشيخ لهذا الثناء والأمنيات الكبيرة فيقول :

إذا أسكتَ المحتجُ كلَّ مناظرٍ فعند ابن نصرٍ بجدةٌ بجواب

نعم إذا احتدمت مجالس النظر والجدل والنقاش ، وكان هناك من يبذ ويبز ، ويزعزع الآراء والأفكار ، ويسكت المناظرين والمخالفين ، فعند ابن نصر العلم والحذق والمعرفة بالجواب الكافي والدواء الشافي ، فيجيب لأنه ابن بجدتها ، وينجد لأنه قادر على الإنجاد ؛ سعةَ علمٍ ، وصفاءَ فهمٍ ، وطلاقةَ لسانٍ ، وذكاءَ قلب .

وليس هذا فحسب ، بل ليتك أيها السامع تعلم بأنني وأدبي وفلسفتي وجهودي قطرة من سحابه ، وما القطرة في السحاب ؟

وما أنا إلا قطرةٌ من سحابه ولو أنني صنفت ألف كتاب

فمقام الشيخ عزيز ، ووجوده في عالم الإسلام جمال وبهاء ، وعز ومتعة . وهو فقيه أديب وفيه قال إمام عالم أديب هو ابن السيد البطليوسي (ت : ٥٢١ هـ) : « كان لعبد الوهاب حظ من

الشعر ، ونصيب وافر من الأدب ، وليس في المالكية من له مثل فهمه في لسان العرب ».

فحفاوة أبي العلاء الأديب الشاعر اللغوي المتبحر به حفاوة في موضعها ، ووصف في مكانه.

وتمكنه في اللغة كان وراء نجاحه وبراعته وتميزه ، ولنتأمل هذا الإطار الدقيق الذي وضعه ابن بسام (ت : ٥٤٢ هـ) لصورته إذ يقول : « كان أبو محمد في وقته بقية الناس ، ولسان أصحاب القياس ، وهو أحد من صرّف وجوه المذهب المالكي بين لسان الكناني ونظر اليوناني ، فقدّر أصوله وحرر فصوله ، وقرر جمله وتفاصيله . ونهج فيه سبيلاً كانت قبله طامسة المنار ، دارسة الآثار . وكان أكثر الفقهاء ممن لعله كان أقرب سنداً وأرحب أمداً قليل مادة البيان ، كليل شباة اللسان ، قلما فصّل في كتبه غير مسائل يلقفها ولا يثقفها، ويبوبها ولا يرتبها ، فهي متداخلة النظام ، غير مستوفاة الأقسام » .

ونعود إلى أبي العلاء المعري لنستمع إليه :

وبين يديه « كفرُطاب » وإنسها	يعيش لفقد الماء عيش ضباب
لعل الذي أنفذت يكفيه ليلة	لإسباغ طهر حان أو لشراب

كفرطاب : مدينة بين المعرة وحلب ، وهي قليلة الماء ، فلذلك شبه إنسها بالضباب، لأن الضب لا يشرب ماء فيما زعموا ، وإنما يستنشق النسيم فيكتفي به .

يعتذر أبو العلاء لأن هديته يسيرة ، وما لا يدرك جله لا يترك كله ، وشيء خير من لا شيء، ويصغر من هديته أمام الشيخ ويداري خجله فيقول :

إن هديته قليلة ليس فيها إلا ثمن ما يحتاج إليه من الماء ليلة مبيته بـ « كفر طاب » - وأخرج هذا الكلام مخرج الدعابة - وأبو العلاء يعلم أن الشيخ لا يعيش لنفسه فحسب ، وهو إلى هذا جواد يحس بآلام الناس وأحزانهم وحاجاتهم ، وهو القائل :

في النفس ضيق وفي الفؤاد سعه	فآلة الجود غير متسعه
البخل لا أستطيع أفعله	والجود لا أستطيع أن أدعه

نقول : فلو كان الأمر مقتصراً عليه لاكتفى بالكفاف كما قال :

يا لَهْفَ نفسي على شيئين لو جُمعا	عندي لكنت إذن من أسعد البشر
كَفَافُ عيشٍ يقيني كُلَّ مسألةٍ	وخدمة العلم حتى ينقضي عُمُري

ويصل القاضي إلى دمشق (في شوال سنة ٤١٩ هـ) ويقيم بها ثمانية أشهر ويكون له بها تلامذة.

ثم يدخل مصر ولم تكن هي فيما يظهر محطته الأخيرة ، إذ كان في كل مرحلة يجلس وينظر ويدبر ويفكر.

وكان لدخوله مصر دوي ، وهناك « حمل لواءها ، وملأ أرضها وسماءها ، واستتبع سادتها وكبراءها » ، وما طلب الرئاسة ولكنها جاءته منقادة ، وهذا شأن النبغة المتميزين الذين يصدق فيهم قول أبي فراس :

ونحن أناس لا توسط عندنا   لنا الصدر دون العالمين أو القبر

ومن عجب أن يجتمع للقاضي في مصر الصدر والقبر ، وما أشبهه بالإمام الشافعي في علمه وأدبه ، وسمو نفسه ومروءته ، وصدارته في مصر وقبره ! حتى أنك تقرأ له فتظن أنك تقرأ للشافعي .

كان الشافعي يقول وهو متوجه إلى مصر :

فوالله ما أدري أللخفض والغنى   أُسَاقُ إليها أم أُسَاقُ إلى القبر !

فسيق إليهما معاً ، وكذلك وقع للقاضي ، ودفن قريباً من الإمام !

وفي مصر « حصل له حال من الدنيا بالمغاربة » ويذكر بعضهم أنه تولى القضاء وربما دلّ على هذا قوله في البيت الثالث من أبياته التي كتبها لابني الشيخ ابن أبي زيد وهي قوله :

أنا ذاك الصديق لكن قلبي   عند قرب الديار ليس بقلب

ما انتفعنا بقربكم ثم لا لو   م عليكم وإنما الذنب ذنبي

أنا في خطة وأسأل ربي   في خلاصي من شرها ثم حسبي

فقد يقصد بالخطة خطة القضاء ، وقد يقصد الناحية ، ومما يدعو إلى التساؤل أن أول من ذكر الخبر - فيما أعلم - ابن فرحون المتوفى سنة (٧٩٩هـ) ، ولم يذكره مَنْ ألف في قضاة مصر كابن الملقن وابن حجر ، ولا السيوطي في قضاة المالكية في « حسن المحاضرة » ، والمقريزي في « اتعاظ الحنفا » . وعلى كلا الاحتمالين : فشعره السابق ودعاؤه في الخلاص يدل على أنه كان متبرماً مما هو فيه ، ومثله لا يحتمل أن يكون وسيلة للتوصل إلى أغراض ، ولعله أدرك أن ما حصل له من إكرام لدى المغاربة ، إنما كان للإزراء على خصومهم العباسيين أنهم يفرطون برجل مثله - كما يفسر هذا ابن خلدون - .

ولأمر ما قال ، أو تمثل :

لم أكن يوم خروجي   من بلادي بالمصيب !

وقال :

طلبت المستقر بكل أرض   فلم أر لي بأرض مستقرا

ونلت من الزمان ونال مني   فكان مناله حلواً ومرا

أطعت مطامعي فاستعبدتني   فلو أني قنعت لكنت حرا

وقبل أن يحزم أمره في السفر إلى مكان آخر ، أو الرجوع إلى بغداد - على أن الرجوع أصبح بعد إكرام المغاربة محفوفاً بالمخاطر - أدركه الأجل المحتوم (في صفر أو شعبان سنة ٤٢٢ هـ) .

وما أظنه فوجئ به ، أليس هو القائل في آخر جملة من كتابه « التلقين » : « وإشعارُ المرء

نفسَه الموت ، والتشاغل بأمر ربه ، والاستعداد لدعائه أولى ما داوم عليه ، وراض به نفسه ، وجعله همه » ، وكان إذا ذكر الموت بكى .

وأليس هو القائل :

جرد عزيمة ماضي الهم معتزم	ودون نيل الذي تبغيه لا تنمِ
ولا يصدنك عنها خوفُ حادثةٍ	فإنما المرء رهن الموت والسقم
ما قدّر الله آت : كنتَ في سفرٍ	أو في مقرك بين الأهل والحشم

وأليس هو القائل :

إذا استوت الأسافل والأعالي	فقد طابت منادمة المنايا

في أبياته السائرة الثائرة المدوية :

متى يصل العطاش إلى ارتواء	إذا استقت البحار من الركايا
ومن يثني الأصاغر عن مراد	وقد جلس الأكابر في الزوايا
وإن ترفع الوضعاء يوماً	على الرفعاء من إحدى الرزايا
إذا استوت الأسافل والأعالي	فقد طابت منادمة المنايا

وقد سكت الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣ هـ) والباخرزي (ت : ٤٦٧ هـ) ، والشيرازي (ت : ٤٧٦ هـ) عن ملابسات وفاته ، ولكن ابن بسام (ت : ٥٤٢ هـ) ذكر أنه مات من أكلة اشتهاها فأكلها وقال : « زعموا أنه قال وهو يُقَلِّبُ ، ونَفَسُهُ قد تَصَعَّدَ وتَصَوَّب : لا إله إلا الله ، إذاً عشنا متنا » . ومثله عند عياض (ت : ٥٤٤ هـ) - ولعل أحدهما نقل من الآخر - وعلى أية حال فمن حقنا هنا أن نتساءل : ترى ما الذي كان في تلك الأكلة ؟ وهل وضع له فيها شيء ؟ ربما والحقيقة في بطون الغيب وضمائر الأيام ، ويوم القيامة كفيل بكشف الأسرار ، وكم في الدنيا من أسرار غيبها المغيبون وحقائق زورها المزورون !

وكأني بالشيخ وهو على فراش الموت يفتح عينيه فلا يرى من يحتاجهم الإنسان في تلك اللحظات ، ولعله ينظر إلى الآفاق البعيدة التي حال دونها بحارٌ وصحارى فيرتد إليه بصره ندياً بالدموع .

ولكن في لقاء الله ما يعوض عن كل فائت ، وما يضمد كل الجروح .

وكان له في ربه ثقة جياشة وحسن ظن عجيب ، حتى أنه قال لأمير أعانه على مطالبه وهو يحتضر : جزاؤك عندي أن أشكرك عند ربي بعد موتي .

وكان يتشوق إلى اللحاق بشيوخه الصالحين الورعين إذ يقول :

طولت للنفس في الأماني	فحسرتي اليوم حسرتان
لما رأيت الشباب ولّى	وطالع الشيب قد علاني

أيقنت أنّي على فناءٍ مشمر الذيل غير وان

يا طول شوقي إلى أناس خلفني عنهم التواني

رحل القاضي غريباً ، ودفن في القرافة الصغرى بالقرب من أئمة المالكية : ابن القاسم (ت : ١٩١ هـ) ، وأشهب (ت : ٢٠٤ هـ) ولسان حاله يقول : « وكم حسرات في بطون المقابر »

ووقف الأكابر على قبره مئات السنين : الرحالة ابن جبير (ت : ٥٧٨ هـ) ، والمؤرخ ابن خلكان (ت : ٦٨١ هـ) ، والعلامة العبدري (ت : بعد ٧٠٠ هـ) ، وغيرهم كثير..

رحل القاضي ولكن ذكره لم يرحل ، فقد ترك تلامذة منتشرين في مدائن الإسلام ، وخلف علماً يُنتفع به تلقفه العلماء وتداولوه ورووه في المشارق والمغارب ، ومن ذلك « كتب كثيرة في كل فن من الفقه » ، وحسبه كتابه الذي عد من خيار الكتب وأكثرها فائدة : التلقين ، والإشراف على نكت مسائل الخلاف ، والمعونة على مذهب عالم المدينة ، وشرح الرسالة الذي بيعت أول نسخة منه بمئة مثقال ذهباً . وبموته ذهبت مشروعات لم تكتمل ، ومسودات لم تبيض ، وكتب لم تستنسخ بعد ، ولعل منها كتابه الكبير : النصرة لمذهب إمام دار الهجرة في مئة جزء . ويروى أنه ذهب ضحية تعصب فألقي أصله في النيل !

وفي الختام نقول :

قد كان شيخ المالكية في الورى في العلم والتحقيق دون خلاف

رحمات رب الكون تملأ قبره بالنور والنفحات والألطاف

ونقول لـ «درة الخليج » على مواقفها وإنجازاتها :

والشكر مقروناً بخير تحية لـ « دبي » في هذا العطاء الضافي

أرض تجود بلا حساب قصدها نشر الثقافة من معين صافي

فالله يرفع في البلاد مكانها عزاً ويضعف بذلها ويكافي

ولراعية المؤتمر دعوة صادقة :

ويديم من دار البحوث منارة تهدي سبيل الحق والإنصاف

ولربانها الدؤوب الصامت :

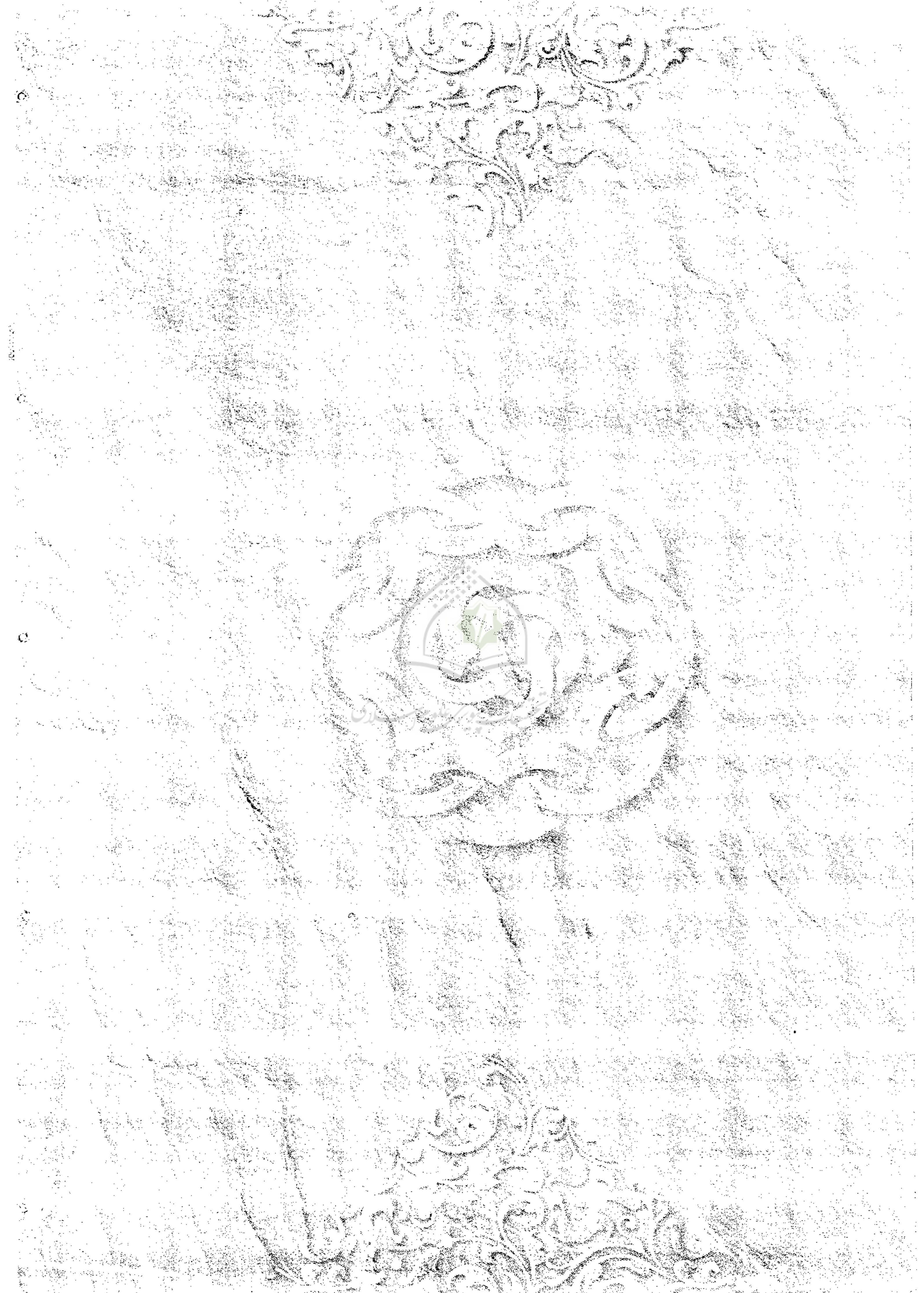
ويطيل عمر الشيخ أحمد سالماً ويعينه في جهده ويعافي

ويزيد في توفيقه وسداده أبداً ويجزيه الجزاء الوافي

د. عبد الحكيم الأنيس

مدير التحرير

البحوث



د. محمد كشاش *

التعريف بالبحث :

السُّنة في الشريعة ما صدر عن النبي ﷺ مِن قول أو فعل أو تقرير . والقول معروف يجسّده الكَلِم ، والفعل مفهوم عمل تقوم به أعضاء الجسم . والتقرير قد يلتبس على بعض الأنام ، وهو - في الحقيقة - يراوح بين ما سكت عنه ﷺ وأشار إليه ...

والأمر الباعث على اللَّبْس في أثناء التحصيل والدرس يتطلب رفع الإبهام عنه وإلقاء الأضواء الكاشفة عليه ، إنه يتمثل في الإبلاغ من غير قول .

كلام الرسول ﷺ لم يتوقف على الملفوظ والمكتوب - كما هو شائع في التعبير المتداول - بل تخطّاها إلى تِقْنيات لغوية أخرى ؛ افترضها المقام حيناً ، واقتضاها الحال أحياناً . والرسول ﷺ لم يكن بحاجة إلى إشارة ليعطي كلَّ مقام المقال الذي يستحق .

لجأ الرسول ﷺ إلى الإشارة غير الشفوية في أثناء خطابه وإبلاغه أحكام الشريعة ، واستفتائه في ما يُسْتفتى ... وبذلك داور في أمره ونَهْيه بين لسان الحال ولسان المقال ، وجاءت الفتيا حيناً آخر بالإشارة لا بالعبارة ... وهو في سلوكه اللغوي اكتسب الإعجاز بالإيجاز ، ونال البيان بالإشارة كما حاز عليها باللسان . وأحاديث الرسول ﷺ موئل مكين خاض غماره قلم البحث ، فاستخرج تعبيره بالإشارة محللاً مستقرئاً راسماً الظروف التي أملت طريقة القولّ ، مجيباً عن السؤال الذي جرّته فرضية البحث .

* أستاذ مساعد ، يعمل محاضراً في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية . ولد في الحدادين بطرابلس سنة (١٩٥٤م) ، وحصل على درجة ليسانس في اللغة العربية من الجامعة اللبنانية سنة (١٩٨٥م) ، ودبلوم الدراسات العليا سنة (١٩٨٨م) ، والدكتوراه من الجامعة نفسها سنة (١٩٩٢م) بتقدير جيد جداً ، وموضوع رسالته : « آراء نحاة الأندلس بين الثورة والتصحيح والتبسيط » ، وله كتب وبحوث منشورة كثيرة .

توطئة

ما أجلَّ عملَ اللّسان ! وما أوفر ما يؤديه من بيان ! إنه آلة النطق ، مادته الصوت ، وأثره عندما يتناهى إلى الآذان . يعبّر فيه الإنسان عن الأغراض ، ويفوق بفضله غيره من مخلوقات الأرض . ولجليل بيان اللسان خصّ ﷻ تعليمه بنفسه ، مصداقاً لقوله : ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝ ﴾ (١) .

ومن ناحية أخرى ، غدا اللسان وسلوكه اللغوي زينة الإنسان . من دونه لم يَعُد له قيمة تذكر ، وفاقد فاعليته ، حظّه يتعثر ، وجماله يندثر . قيل : نظر رسول الله ﷺ إلى عمّه العباس ﷺ فتبسّم ، فقال له : مِمّ ضحكتَ يا رسول الله ؟ فقال : « أعجبني جمالك يا عمّ » ، فقال : أين موضع الجمال منّي ؟ فأشار إلى لسانه (٢) .

وباختصار : « اللسان إنسان » ، إن خلا الآدمي من لسان أضحى نسياً منسياً ، وبات يشبه الموجودات من حيوانات وجمادات . نقل عن خالد بن صفوان قوله : « ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة مُمَثّلة ، أو بهيمة مُرْسَلة ، أو ضالة مهملة » (٣) .

ويشاطر اللسان عمله في البيان البَنَانُ ، وذلك في مواضع لا يطاولها اللسان (٤) . وللمشابهة بين تناوبهما في الدلالة والعبارة قالوا : « القلمُ أحدُ اللسانين » ، وفاهوا بِـ « القلم

---

(١) سورة الرحمن : ١-٤ .

(٢) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (٩١٧/٢) ، وينظر : اللطائف والظرائف ، الثعالبي صـ ١٠٣ ، وفيه : اعلم أن كمال العالم هو الإنسان ، وكمال الإنسان هو اللسان ، وجماله هو البيان .

(٣) يراجع : بهجة المجالس وأنس المجالس ، ابن عبد البر القرطبي (٥٥/١) .

(٤) منها بُعد المتخاطبين وبقاء أثر القلم . قال الجاحظ في فضل الكتابة : « لولا الكتب المدوّنة والأخبار المخلّدة ، والحكم المخطوطة التي تحصّن الحساب وغير الحساب ، لَبَطَل العِلم ، ولغلب سلطان النسيان سلطان الذكر ... فجعل اللفظ لأقرب الحاجات ، والصوت لأنفَس من ذلك قليلاً ، والكتاب للنازح من الحاجات » الحيوان ، الجاحظ (٤٧/١-٤٨) .

لسان اليد »[١] . وتبقى ميزة القلم في الإبلاغ – قياساً باللسان – الاستمرار والدوام ، يوجز فعله قول الشاعر [من الرمل] :

كُلُّ خَطٍ ليسَ فِي القِرْطَاسِ ضَاعْ كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ الاثْنَيْنِ شَاعْ[٢]

ويتقدم الاستبهام الذي يتشكل في صورة استفهام يراود الأفهام ، مفاده : ألا يستطيع الإنسان التعبير بغير اللسان والبَنان ؟! كيف يتم الأمر ؟ وما آليته ؟ وهل يحوز بلاغة المنطوق والمكتوب ؟؟ أين مواطنه ؟ هل سلك سبيله الرسول ﷺ ؟ وتبعه الصحابة الكرام ؟؟ جملة أسئلة تتطلب رفع كشح الغموض عنها بالردّ والكلام عليها .

الحقيقة أن الإنسان – وربما شاركه غيره من المخلوقات – يتمكن من التعبير بآليات غير لفظية شفهية ، تبلغ مرادها من دون صوت ، ومن غير ورق وحبر ... اصطلح على تسميتها في مجموعها بلغة « الإشارة » ، ودرج استعمالها في الآونة الأخيرة بالتواصل « غير الشفهي » ... (Non - Verbal Communication) . وربما أطلق عليها بعضهم لغة الرمز . ما هي الإشارة ؟ ما حقيقتها وآليتها ؟! ...

الإشارة غير اللفظية : اشتقاقها وحقيقتها :

الإشارة مشتقة من « الشارة » ، قالوا : شارَ العسَلَ يَشُورُهُ شَوْراً وشِيَاراً وشِيَارَةً ومَشَاراً ومَشَارَةً : استخرجه من الوَقْبَة واجْتَنَاهُ . واستشارَهُ كشارَهُ . قال أبو عُبَيْد : شُرْتُ العَسَلَ واشْتَرْتُهُ : اجْتَنَيْتُهُ وأخَذْتُهُ من موضعه[٣] . وأَشَرْتُهُ أُشِيرُهُ إشارَةً[٤] . وأضافوا : شَارَ الدَّابة يَشُورُها إذا عرضها لتباع[٥] ، والمكان الذي تُعْرَضُ فيه الدّواب :

---

(١) ينظر : أدب الكتّاب ، الصولي صـ ٦٩ . وروى القلقشندي قولاً ثالثاً في صبحه جاء فيه : « الأقلام ألْسِنَة الأفهام » . صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، القلقشندي (٦/٣) .

(٢) المختصر في علم التاريخ ، الكافيجي صـ ٧٠ .

(٣) لسان العرب ، ابن منظور (٤٣٤/٤) ، مادة « شور » ، والقاموس المحيط ، الفيروزآبادي (٦٥/٢) ، مادة « شار » .

(٤) كتاب العين ، الخليل بن أحمد (٢٨٠/٦) ، باب الشين والراء والواو .

(٥) أساس البلاغة ، الزمخشري صـ ٣٤٠ ، مادة « شور » ، والنهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٥٠٨/٢) ، مادة « شور » .

مِشْوارٌ [١] . والشّارة عند العرب والشُّورةُ : الهيئة واللِّباس [٢] . جاء في الحديث : « أنّ رجلاً أتاهُ وعليه شارة حسنة » [٣] .

ويلاحظ - بالاستناد إلى استعمال العرب - أنّ أصول مادة [إشارة] تدل على معاني عَرْض الشيء وإظهاره والإماء إليه ؛ ولهذا قالوا : رَجُل حَسَنُ الشارة حلو الإشارة، وفلانٌ صَيِّرٌ شيِّرٌ : حسنُ الصورة والشّارة [٤] .

ولما كان اللباسُ والهيئة عرضين يعرف الإنسان بهما ، قالوا : الشِّوار والشّارة : اللّباس والهيئة . أنشد زهير بن أبي سُلْمَى [من البسيط] :

مُقْوَرَّةٌ تَتَبارى لا شَوَارَ لَهَا ... إلا القُطُوعُ عَلَى الأكْوَارِ والوُرُكُ [٥]

وتتطور مادة [شور] التي تحمل في أثنائها معنى إبداء الشيء وإظهاره وعَرْضه [٦] ، من دلالة ظاهرية بسيطة تستند إلى هيئة الشيء ، إلى دلالة باطنة عميقة تعتمد على ما في غور النفْس ، فتعبّر عنها وتحكي مضامينها عن طريق الإشارة .

والإشارة - كأداة تعبير - تؤرّخ عهدين من عهود التعبير الإنساني والتواصل البشري :

الأوّل : فطري طبعي يقوم على استخدام موجودات البيئة ومعطيات الحياة الاجتماعية ، كألفباء للغة الإشارة . نبّه العلماء إلى أدواتها وآلياتها وعدّوا موادها ؛ منها « النار » . ورد العرب قولهم : أشار النار وأشار بها وأشْوَر وشوّر بها رفعها [٧] .

---

(١) مجمل اللغة ، ابن فارس (٥١٥/١) ، مادة « شور » .

(٢) لسان العرب ، ابن منظور (٤٣٤/٤) ، مادة « شور » .

(٣) معجم الطبراني الكبير (٧٠/٢٢) ، ومجمع الزوائد للهيثمي (٢٦١/١٠) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٥٠٨/٢) .

(٤) أساس البلاغة ، الزمخشري صـ ٣٤٠ ، مادة « شور » .

(٥) الديوان ، زهير بن أبي سلمى (شرح الإمام ثعلب) صـ ١٦٨ .

(٦) قال ابن فارس : « الشين والواو والراء أصلان مطّردان ؛ الأوّل منهما إبداء الشيء وإظهاره ... » ينظر : مقاييس اللغة ، ابن فارس (٢٢٦/٣) ، مادة « شور » .

(٧) لسان العرب ، ابن منظور (٤٣٧/٤) ، مادة « شور » ، والقاموس المحيط ، الفيروزآبادي (٦٥/٢) ، مادة « شار » .

فضلاً على أعضاء الجسم التي تعمل تلقائياً على الاتصال بالآخرين والتواصل معهم خطاباً وانفعالات ...

أوضح الفيروزآبادي وابن منظور الأعضاء التي تستخدم في الإشارة بقولهما : وأشار إليه وشَوَّر : أومأ ، يكون ذلك بالكفّ والعينِ والحاجب . أنشد ثعلب [من الطويل] :

نُسِرُّ الهَوَى إلا إشَارَةَ حَاجِبٍ هُنَاكَ وإلا أنْ تُشِيرَ الأَصَابِعُ [١]

أجمل الجاحظ مواد الإشارة في أثناء حديثه عن فضل الكتابة ، قال : « ... فأمّا الإشارة فأقرب المفهوم منها : رَفْع الحواجب ، وكسرُ الأجفانِ ، وليُّ الشفاه ، وتحريك الأعناق ، وقبض جلدة الوجه ، وأبعدُها أنْ تلوي بثوبٍ على مقطع جبلٍ تُجاه عين الناظر ... » [٢] .

والثاني : تِقْني بلاغي دعا إلى تطور الحياة وارتقاء أساليب التعبير ، وتقنين قوانين وأحكام جمالية القول .

عقد علماء البلاغة باباً للإشارة في أثناء مؤلفاتهم جاء فيه : « والإشارة من غرائب الشعر ومُلَحه ، وبلاغة عجيبة تدلّ على بُعْد المرمى وفرْط المقدرة ، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرِّز والحاذق الماهر ... » [٣] . ثم فرّعوا أساليبها وبيّنوا صُوَرَها ، فكان منها : ... الإيماء والتعريض والتلويح والكناية والتمثيل والرمز ... ومن شواهد التلويح قول المتنبي يعبّر عن حبّه [من البسيط] :

كَتَمْتُ حُبَّكِ حَتَّى مِنْكِ تَكْرِمَةً ثُمَّ اسْتَوَى فِيكِ إسْرَارِي وَإعلانِي
لأنَّهُ زَادَ حَتَّى فَاضَ عَنْ جَسَدِي فَصَارَ سُقْمِي بِهِ في جِسْمِ كِتْمانِي [٤]

---

(١) لسان العرب ، ابن منظور (٤/٤٣٦) ، مادة « شور » ، والقاموس المحيط ، الفيروزآبادي (٢/٦٥) ، مادة « شار » .

(٢) الحيوان ، الجاحظ (١/٤٨) . وفي موضع آخر ذكر مواد الإشارة ، قال : « ... فأمَّا الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسيف . وقد يتهدّد رافع السيف والسَّوط ، فيكون ذلك زاجراً ومانعاً رادعاً ، ويكون وعيداً وتحذيراً » يراجع : البيان والتبيين ، الجاحظ، مجلد (١) (١/٧٧) .

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ابن رشيق (١/٥١٣) ، وخزانة الأدب ، ابن حجة الحموي (٤/١٥) .

(٤) الديوان ، المتنبي (شرح العكبري) (٤/١٩٢) .

فلسان الحال (السقم) دلّ على الحبّ ، وبه بطل الكتمان ، وعَبَّر من غير لسان ...

وتُجاوز الإشارة – أداة التعبير – المجتمع العربي إلى غيره من المجتمعات ، لتأخذ منحى إنسانياً واسعاً ، تكتسب بذلك فطرة الطبيعة الإنسانية . فالإشارة في الفرنسية [Signe] تحمل في مضامينها ما تحتضنه المادة العربية . فهي في الفرنسية تدلّ على وحدة لسانية مكوّنة من جزء مادي محسوس يتعلق بالحروف وأصواتها ، ومن جزء مجرّد يعبّر عن المعنى [١] . وكذلك الحال في اللغة الإنجليزية ؛ فيها تدل مادة [Sign] على حركة وعلامة ... قالوا : هو صنع إشارة إليّ لأتبعه ، وإشارات الطريق تقول : « لا موقف » ، يعني لا يمكنك ترك السيارة هنا [٢] .

إنّ التطابق بين استعمال الإشارة أداة تعبيرية عند العربي وغير العربي تؤكّد وحدة التجربة الإنسانية ، وتعكس الطبيعة التعبيرية المشتركة عند الإنسان . واللغة – إشارة كانت أو لساناً – تحكي قصة الإنسان وتجربته . قال أحد الدارسين : « إذا قمنا بمقارنة بين اللغة السياسية في الإسلام ومثيلتها في الغرب ، فسوف نجد الكثير من المشترك بينهما . بعض جوانب هذا التشابه يرجع إلى نوعنا الإنساني المشترك ومعيشتنا في نفس العالم المادي ، نمارس نفس الأعمال الأساسية ، وغالباً ما تواجهنا نفس المشاكل ، ويجب أن تطرح المشاكل المتشابهة حلولاً متشابهة ، كما أن جزءاً كبيراً من التشابه التاريخي مشهود في معجم مشترك من الكلمات الدخيلة من اليونانية واللاتينية ، والترجمة الحرفية من العربية ... » [٣] .

بات – من غير شك – الاستناد إلى الإشارة في التواصل في غير زمان ومكان ، وتعدّى الموقف الاجتماعي إلى رحاب شتى من المواقف والأغراض .

---

(١) Nouveau Petit Robert Texte , Item [signe] , P (2090) .

(٢) New Junior English Dictionary , Item [sign] , P (293) .

(٣) لغة السياسة في الإسلام ، برنار لويس [Bernard Lewis] صـ ٢١ .

هل لجأ الرسول ﷺ إلى الإشارات الجسمية في الإبلاغ والتواصل ؟! ما المعاني التي أدّاها بواسطتها ؟ ما الآليات الجسمية التي توخّاها كألفباء للغته الإشارةِ غير الشفوية ؟!

من الإشارات الجسمية في الأحاديث النبوية :

تعدى كلام الرسول ﷺ اللسان والبنان إلى آليات جسمية قامت مقامها وحلّت محلّها . وقد تخطت غير موقف ومقام ... استدعت بلاغته ﷺ اللجوء إلى السلوك اللغوي المذكور . والمتتبع في أحاديثه ﷺ مستقرئاً ودارساً متدبراً يقع منها على جَمّ غفير ، نذكر منها - على سبيل التمثيل لا الحصر - مجموعة صنّفناها باعتبار الإشارة الجسمية ، وهي :

١ - إشارة الأصابع :

توخى الرسول ﷺ في سلوكه اللغوي إشارة الأصابع وسيلة يعزّز فيها قوله ويمثّل عليه ، وفي فعله يتعانق المعنوي مع الفطري المحسوس ؛ فيصل إلى بلاغة في القول يعيه السامع والرائي ، بعيداً عن الغموض والإبهام . من شواهده قوله ﷺ : « إن المؤمنَ للمؤمنِ كالبُنْيَانِ يَشُدُّ بعضه بعضاً » وشبّك أصابعَهُ [١] . فقد مثّل الرسول ﷺ القول بالفعل ؛ فأبلغ بسهولة ويُسر .

وتتجاوز إشارته التعزيزية للفعل بالأصابع إلى ميادين أخرى تحكي التمثيل والمزاوجة والمساواة ؛ يستخدم المشابهة بين الإصبعين ليفوه مرسخاً المعنى المقصود . قال رسول الله ﷺ : « أنا وكافلُ اليتيم في الجنة هكذا » ، وأشار بالسَّبابة والوُسْطى وفرَّجَ بينهما شيئاً [٢] . ففي إشارته عبارة المساواة ، والانفراج تشير إلى افتراق الرسول عن كافل اليتيم ؛ فتبلغ الإشارة بذلك مبلغ العبارة ... بفضل الضوابط اللغوية الأخرى « فرّج بينهما » ...

وإشارة المساواة مفردة ترسمها السّبّابة والوسطى بلفظها الإشاري لغة متداولة في

(١) صحيح البخاري ، كتاب الصلاة : باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره ، برقم (٤٨١) .

(٢) صحيح البخاري ، كتاب الطلاق : باب اللعان ، برقم (٥٣٠٤) .

أحاديث الرسول ﷺ ، وهي لا تفارقه في غير مقام من مقامات الإبلاغ ؛ يأتي بها لأغراض بلاغية تكمن في نفسه . ففي أثناء حديثه عن الساعة وأشراطها يقرن كلامه الشفوي بالآخر البصري القائم على تحريك إصبعيه . روي عنه ﷺ قوله : « بُعِثْتُ أنا والساعة كهاتين » [١] ، وجمع بين إصبعيه . وبعمله ملك أفئدة المستمعين حين خاطب العيون ، كما أبلغ الأذنين ...

ويسلك الطريق اللغوي نفسه حين يُسْتَفْتَى فيفتي ، فتأتي إجابته بالبنصر والإبهام، متحررة من اللَّبْس بعيدة عن الأوهام . منها ما رُوي في باب الدِّية : ورد في الحديث الشريف : « هذه وهذه سواءٌ » [٢] ، يعني الخِنْصَر والبِنْصر والإبهام .

وتأتي إشارة الأصابع لتحكي اليقين ، وتبثّ السكينة على الخائفين ، حين يساورهم الشكّ وخوف المترددين . عن أنس بن مالك قال : كان الرسول ﷺ يكثر أنْ يقول : « اللهم ، ثبّت قلبي على دينك » . فقال رَجُل : يا رسول الله ؛ تخاف علينا وقد آمنا بك وصدّقناك بما جئت به ؟ فقال : « إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن ﷻ يُقَلِّبها » [٣] . وأشار الأعمش بإصبعيه .

ويغتنم الرسول مرونة الأصابع ودلالتها العددية فيستعملها في التعبير عن أسماء المعدودات في كلامه ، وهو لا يقف عند التعبير عن الأعداد المفردة الممتدة من الواحد إلى

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب الرقاق : باب قول النبي ﷺ : « بعثت أنا والساعة كهاتين » ، برقم (٦٥٠٣ ، ٦٥٠٤ ، ٦٥٠٥) ، وصحيح مسلم ، كتاب الجمعة : باب تخفيف الصلاة والخطبة ، برقم (٤٣) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الفتن : باب أشراط الساعة، برقم (٤٠٤٠) .

(٢) صحيح البخاري ، كتاب الديات : باب دية الأصابع ، برقم (٦٨٩٥) ، وسنن أبي داود ، كتاب الديات : باب ديات الأعضاء ، برقم (٤٥٥٨) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الديات : باب دية الأصابع، برقم (٢٦٥٢) . وروي أيضاً : « الأصابع سواء كلهن ، فيهنّ عشرٌ عَشْرٌ من الإبل » .

(٣) سنن ابن ماجه ، كتاب الدعاء : باب دعاء رسول الله ﷺ ، برقم (٣٨٣٤) . قال البوصيري في الزوائد (٢٣١ ب) : « رواه الترمذي في الشمائل ، والحديث ضعيف ، لأن مدار الإسناد على يزيد وهو ضعيف » .

العشرة ، بل يطوّعها بمهارة القادر وبلاغة المعبّر عن العقود والأعداد المعطوفة ؛ منها الإشارة إلى أيام الشهر التي تدور ما بين تسعة عشرين أو ثلاثين يوماً . روت عائشة عن الرسول ﷺ قالت : أقسم رسول الله ﷺ أن لا يدخل على نسائه شهراً ، فمكث تسعة وعشرين يوماً ، حتى إذا كان مساء ثلاثين دخل عليّ ، فقلتُ : إنك أقسمت أنْ لا تدخل علينا شهراً ! فقال : « الشهر كذا » يرسل أصابعه فيه ثلاث مرات ، و « الشهر كذا » ، وأرسل أصابعه كلها ، وأمسك إصبعاً واحداً في الثالثة [1] .

ويأمر الرسول ﷺ بالإشارة ويشرّعها حين يطلب من السالك سبيلها حُسْن استعمال ألفاظها ليتمكن من كمال البلاغة وجودة العبارة . قال النبي ﷺ لسَعْد بن أبي وقّاص – ورآه يُومئ بإصْبَعَيْه – : أحِّدْ أحِّدْ [2] .

وينتقل بالإصبع ليدل بها على وصف حقيقة الشيء والإبلاغ عن حالته من دون القول باللسان . جاء في حديث عمر وذِكْر الطِّلاء : « فأدخل فيه إصْبَعيه ثم رفعها ، فتبعها يَتَمَطَّط » [3] . أي : يَتَمَدَّدُ . أراد أنه كان ثخيناً .

---

(١) سنن ابن ماجه ، كتاب الطلاق : باب الإيلاء ، برقم (٢٠٥٩) . قال في الزوائد : « إسناده حسن » .
واستعمل التقنية نفسها في موضع آخر . عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « كم مضى من الشهر ؟ » ، قال : قلنا : اثنان وعشرون يوماً وبقيت ثمانٍ ، فقال رسول الله ﷺ : « الشهر هكذا ، والشهر هكذا ، والشهر هكذا » ثلاث مرات ، وأمسك واحدة . ينظر : سنن ابن ماجه ، كتاب الصيام : باب جاء في « الشهر تسع وعشرون » ، برقم (١٦٥٦) . قال في الزوائد : « إسناده صحيح على شرط مسلم » .

(٢) سنن الترمذي ، كتاب الدعوات : باب (١٠٤) ، برقم (٣٥٥٧) ، وسنن النسائي ، كتاب السهو : باب النهي عن الإشارة بإصبعين وبأي إصبع يشير (٣/٣٨) ، وسنن أبي داود ، كتاب الصلاة : باب الدعاء ، برقم (٤٩٩) ، وانظر : الفائق في غريب الحديث ، الزمخشري (١/٢٣) ، والنهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٢/٥١٨) . أراد وَحِّد ، فقلب الواو بهمزة ، والمعنى : أشِرْ بإصبع واحدة .

(٣) موطأ الإمام مالك ، كتاب الأشربة : باب جامع تحريم الخمر ، برقم (١٤) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٤/٣٤٠) .

وفي مقام التبليغ والإشهاد على الفعل لجأ الرسول ﷺ إلى لغة الأصابع ، وهو أمر بارز بجلاء في حجة الوداع . نُقل عنه في الموقف المذكور : « فقال بإصْبعه السَّبَّابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس »[١] . يريد بذلك أن يشهد الله عليهم .

وتتخطى حركة الأصابع المعاني الإنشائية من أمر ونهيٍ إلى دلالات معنوية تلفظ خفايا القلب ، وترسم مكنونات العقل ؛ يزداد المعنى إبانة حين تدخله ضوابط أخرى ، كأن يضاف على الأصابع آلات وأدوات ، فالقضيب بين الأصابع يخطّ الأرض ويؤثر فيها بطرفه يصف هموم الفاعل . ورد في غريب الحديث : ... والنكْتُ بالحصى فِعْل المهموم المفكّر في أمره[٢] .

٢- حركة اليد :

وتتسع المعاني باتساع الألفاظ[٣] ، وذلك لسعة اليد قياساً بالأصابع . دخلت مفردة « اليد » حيز لغة الرسول الإشارية فنابت مناب الكلمة في الوعظ والإرشاد والتبليغ، وبخاصة في مواقف لا يجوز فيها الكلام ، كالصلاة ... عن جابر بن سَمُرَة ﷺ قال : كنّا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا : السلام عليكم ورحمة الله ، السلام عليكم ورحمة الله ، وأشار بيديه إلى الجانبين[٤] ... فقد أوضح الحكم الشرعي بإشارة اليدين إلى الجانبين ... وتشيع في أحاديث الرسول إجابة الفتيا بإشارة اليد ، ويبعد عليه السلام اللحن عن

---

(١) سنن أبي داود ، كتاب المناسك : باب صفة حجة النبي ﷺ ، برقم (١٩٠٥) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب المناسك : باب حجة رسول الله ﷺ ، برقم (٣٠٧٤) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (١١٢/٥) .

(٢) الفائق في غريب الحديث ، الزمخشري (٣٣٠/٣) ، والنهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١١٣/٥) ، وفي المصدر الأخير : ونكْت الأرض بالقضيب .

(٣) قال ابن جني موضحاً أن الزيادة في المبنى ينمّ عن زيادة في المعنى : « ومن ذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل ، فقالوا : كسَّر وقطّع وفتّح وغلّق ، وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل ... » الخصائص ، ابن جني (١٥٥/٢) .

(٤) صحيح مسلم ، كتاب الصلاة : باب الأمر بالسكون في الصلاة ، برقم (٤٣١) .

عبارته الإشارية عن طريق ضوابط يدخلها عليها . عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال : « يُقْبض العِلْم ويظهر الجهلُ والفتن ويكثُرُ الهرجُ » ، قيل : يا رسول الله ؛ وما الهرجُ ؟ قال بيدِهِ فحرّفها كأنه يريد القتل[(١)] . وفعله « حرّفها » حركة إعراب لفظة اليد في أثناء رسمها معنى « القتل » .

وتتسع الأيدي لمعاني الإنشاء كما حملت دلالات الخبر ، واختلاف ما تؤديه من معانٍ يلزمه حركات متباينة ؛ ففي الدعاء يستدعي التعبير رفع الأيدي ، ولما كانت الأدعية كثيرة بحسب دواعيها اختلف مقدار الرفع ومسافته . في دعاء الاستسقاء يرفع الرسول ﷺ يديه إلى حدّ لا يقاويه معنى آخر . عن أنس بن مالك ﷺ قال : « كان النبي ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء ، فإنه يرفع حتى يُرَى بياض إبْطيْهِ »[(٢)] .

ويجيب الرسول ﷺ عن الاستفهام بواسطة حركة اليد ، كما يفتي فيها حين يُسْتَفْتَى . فقد طوّعها لتستوعب غير معنى ، حالها في ذلك حال اللسان الذي يعبر عن المعاني المتعددة . حدّث النَّضْر بن شُمَيْل قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله ﷺ : « هذا ابن آدم، وهذا أَجَلُهُ عند قفاه »، وبسط يده أمامه ثم قال : « وثَمَّ أَمَلُهُ »[(٣)] .

ولا أجلى على مقصده ﷺ اللغوي من اختلاف الضوابط بين اللفظتين الإشاريتين ؛ في الأولى رفع يديه ، وفي الثاني بسطها ، كما أن الحركات من رفع ونصب تتناوب المفردة بتناوب المعاني التي تحملها .

٣- طأطأة الرأس :

يسخّر الرسول ﷺ الرأس لإبلاغ حكم أو الردّ على استفهام ، ويطوّعه بمرونته عن طريق حركات مخصوصة تفرّق بين الألفاظ المتباينة . تقول : « نعم » حيناً ، و « لا » أحياناً .

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب العِلم : باب من أجاب الفتيا بإشارة الرأس واليد ، برقم (٨٥) .

(٢) صحيح البخاري ، كتاب الاستسقاء : باب رفع الإمام يده في الاستسقاء ، برقم (١٠٣١) .

(٣) سنن ابن ماجه ، كتاب الزهد : باب الأمل والأجل ، برقم (٤٢٣٢) ، وسنن الترمذي ، كتاب الزهد : باب ما جاء في قصر الأمل ، برقم (٢٣٣٤) .

عن أسماء بنت أبي بكر ﵄ قالت : أتيت عائشة ﵂ وهي تصلي فقلت : ما شأن الناس؟! فأشارت إلى السماء ، فإذا الناس قيام ، فقالت : سبحانَ الله ! قلت : آية ؟ فأشارت برأسها ، أي نَعَم [١] . فقد تمكنت من التعبير بالإشارة في موقف يحظر فيه الكلام ، فحازت قصب سبق البلاغة . ومن دون الآلية المذكورة العِيّ والعجز .

وفي الإطار نفسه وفي مقام المحظور اللغوي (Taboo) ينشط سلوك لغة الإشارة قياساً بالملفوظ ؛ يفترض الحال لغة المقال . رُوي عن الرسول ﷺ « أنه كان يشير في الصلاة » [٢] ، أي يومئ باليد والرأس ، يعني يأمر وينهى بالإشارة .

ويجيب الرسول ﷺ حين يُسأل في المواقف المحرجة بإشارة الرأس ؛ ترفّعاً عما يُوقع السائل فيه من خجل . في رواية أن امرأة جاءت رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله ؛ جئت لأَهَبَ لك نفسي ، فنظر إليها الرسول ﷺ فصعّد النظر إليها وصوّبه، ثم طأطأ رأسه [٣] .

سار الصحابة على هَدْي أساليبه اللغوية ، فتعاملوا بالإشارة وعبّروا بها . عن هشام بن عمّار بسلسلة أسانيد قال : سمعتُ أبا هريرة يبلُغ به النبي ﷺ قال : « إذا استأذن أحَدَكم جارُهُ أن يغرز خشبةً في جداره فلا يمنعه » [٤] ، فلما حدثهم أبو هريرة طأطأوا رؤوسهم ، فلما رآهم قال : ما لي أراكم عنها معرضين ؟ واللهِ لأرْمِيَنّ بها بين أكتافكم . فقد فهم أبو هريرة استجابتهم وإعراضهم عن البلاغ من خلال إجابتهم الجسمية « طأطأوا رؤوسهم » ، فعاد وأكّد تبليغ رسالته بلسانه وتحميلهم إياها على أكتافهم .

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب العِلم : باب مَنْ أجاب الفتيا بإشارة الرأس واليد ، برقم (٨٦) .

(٢) سنن أبي داود ، كتاب الصلاة : باب الإشارة في الصلاة ، برقم (٩٤٣) ، ومسند أحمد (١٣٨/٣) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٥١٨/٢) ، مادة « شير » .

(٣) صحيح البخاري ، كتاب النكاح : باب النظر إلى المرأة قبل تزويجها ، برقم (٥١٢٦) .

(٤) صحيح البخاري ، كتاب المظالم : باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في داره ، برقم (٢٤٦٣) ، وصحيح مسلم ، كتاب المساقاة : باب غرز الخشب في جدار الجار ، برقم (١٣٦) ، وسنن الترمذي ، كتاب الأحكام : باب ما جاء في الرجل يضع على حائط جاره خشباً ، برقم (١٣٥٣) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الأحكام : باب الرجل يضع خشبة على جدار جاره ، برقم (٢٣٣٥) .

٤ - الكفّ :

الكفّ من المفردات الجسمية التي طُوِّعت لتحمل عدّة دلالات استطاع الرسول بواسطتها الكلام والتعبير والخطاب بغير الصوت ؛ اجتزئت من اليد كما تشتق كلمة من أخرى ، أو ربما تُنْحت منها في اللغة المحكية ، فيؤدي اللفظ المشتق معنى آخر ، فتغنى به اللغة وتزداد مفردات .

والنظرة الثاقبة في أحاديثه ﷺ يجد معها المرء أن الكفّ يدل على معنى العوز؛ لأنها وعاء الطلب والسؤال ، والسائل محتاج معوز . جاء في الحديث : « لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أنْ تدعهم عالة يتكفّفون الناس » (١) . أي : يسألون الناس بأكفّهم يمدونها إليهم .

وفي فلك معنى العوز تدلّ « كفَّ » على ضدّه (٢) ، كما هو حال الألفاظ اللغوية ، فقد تؤدي دلالة الصَّوْن عن السؤال والترفع عن الطلب وما فيه من الإذلال . روي في الحديث : « يكفُّ ماء وَجْهه » (٣) ، أيّ : يصونه ويَجْمَعُهُ عن بَذْل السؤال ، وأصله المنع .

وتؤدي « الكفّ » تبعاً للمعنيين المتقدمين دلالة الضمّ ، كما في حديث أمّ سَلَمة : « كُفّي رأسي » ، أي اجمعيه وضمّي أطرافه . ومنه الحديث أيضاً : « المؤمن أخو المؤمن يكفُّ عليه ضَيْعَته » (٤) ، أي : يجمع عليه معيشته ويضمُّها إليه .

وتخرج « كفّ » إلى دلالات أخرى هي نتيجة معنى « السؤال » و « الضمّ » و « المنع »،

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب الوصايا : باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس ، برقم (٢٧٤٢) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١٩٠/٤) ، مادة « كفف » ، والتكفف : إذا أخذ ببطن كفّه ، أو سأل كفّاً من الطعام ، أو ما يكفّ الجوع .

(٢) هو تسمية المتضادين باسم واحد ، نحو : الـجَوْن للأسود ، والـجَوْن للأبيض . ينظر : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي (٣٨٧/١) .

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١٩١/٤) ، مادة « كفف » .

(٤) سنن أبي داود ، كتاب الأدب : باب في النصيحة ، برقم (٤٩١٨) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١٩٠/٤-١٩١) ، مادة « كفف » ، ولسان العرب ، ابن منظور (٣٠٣/٩) ، مادة « كفف » .

أو محصلة لهما ؛ فتحكي لفظة « الدعاء » . فعن ابن عباس قال رسول الله ﷺ : « إذا دعوت الله فادْعُ ببطون كفّيك ، ولا تدعُ بظهورهما، فإذا فرغت فامسح بهما وجهك »[١]. فباسط بطن الكفّ يعبر بفعله عن الدعاء .

وتنفذ بعدها إلى معنى المواجهة ؛ نظراً إلى ما في « كفّ » من المنع . ورد في الحديث الزبير : « فتلقّاه رسول الله كفّةَ كفّةَ »[٢] ، أي : مواجهة ، كأنّ كل واحد منهما قد كفّ صاحبه عن مجاوزته إلى غيره ، أي : منعه .

٥- التصفيق :

وفي مقام الكفّ تدخل علامات إعرابية وحركات صوتية تحكي معاني مستجدة تخالف الدلالات المتقدمة ، والتصفيق أصله « الضَّرْب يسمع له صوت ... وصفَقَ صَفْقَةً : ضَرَبَ يَدَهُ على يده ... »[٣] . وهو يتم عند تلاقي باطن اليد بالأخرى ... تحدث صوتاً كما هو حال اللفظة المصوتة ... وتؤدي كل منهما معنى . جاء في حديث الصلاة : « التسبيح للرجال ، والتَّصْفيح للنساء »[٤]. والتصفيح والتصفيق واحد ، وهو ضرب من صفحة الكفّ على صفحة الكفّ الأخرى ، فقد ميّز الحديث بين لغة الرجل ولغة المرأة في مقام الصلاة ، فهي تعبر بحركة الكفّ ، تحدث صوتاً لتنبّه على أمر عِوَض الكلام . قال ابن الأثير موضحاً قرينة الإشارة الجسدية الحالية : « ... يعني : إذا سها الإمام نَبَّهه المأموم إن كان رجلاً ؛

---

(١) سنن ابن ماجه ، كتاب الدعاء : باب رفع اليد في الدعاء ، برقم (٣٨٦٦) .

(٢) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (٧٣٣/٢) ، وتاريخ بغداد (٤٧/٧) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١٩٢/٤) ، مادة « كفف » ، ولسان العرب ، ابن منظور (٣٠٣/٩) ، مادة « كفف » . وكفةَ كفةَ مبنيان على الفتح .

(٣) يراجع : القاموس المحيط ، الفيروز آبادي (٢٥٤/٣) مادة « الصفق » .

(٤) صحيح البخاري ، كتاب العمل في الصلاة : باب التصفيق للنساء ، برقم (١٢٠٣ ، ١٢٠٤) ، وصحيح مسلم ، كتاب الصلاة : باب تسبيح الرجل وتصفيق المرأة إذا نابهما شيء في الصلاة ، برقم (١٠٦) ، وسنن النسائي ، كتاب السهو : باب التسبيح في الصلاة (١١/٣) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الصلاة : باب التسبيح للرجال في الصلاة والتصفيق للنساء ، برقم (١٠٣٤) .

قال : سبحانَ الله ، وإن كانت امرأة ضَرَبتْ كفّها على كفّها عِوَض الكلام »[١] .

وتنطلق حركة التصفيق إلى معانٍ مجردة لتدلّ على الشريك والمتبايع معه ... منطلقة من أصول مادية قائمة على ضرب اليد على اليد في البيع . قال رسول الله ﷺ : « إنّ أكبر الكبائر أن تقاتل أهل صَفْقَتك »[٢] . وإيضاحه : أن يُعطيَ الرجلُ الرجلَ عهده وميثاقه ثم يقاتله ؛ لأنّ المتعاهدين يضع أحدهما يده في يد الآخر كما يفعل المتبايعان .

وعلى النمط الدلالة التجارية وتعاقد المتبايعين عَنَتْ إشارة « الصفح » العفو وتجاوز الظلم ، منطلقة من دلالة الصداقة والمصلحة السابقة . ورد في حديث عائشة تصف أباها : « صَفُوح عن الجاهلين »[٣] ، أي : كثير الصَّفْح والعفو التجاوز . وأصله من الإعراض بصفحة وجهه ، كأنه أعرض بوجهه عن ذنوبهم .

٦- الأنف :

الأنف من الأعضاء الجسدية لا يتسع لمعانٍ كثيرة قياساً بمعاني اليد والكفّ وسواهما . ومردّ الأمر إلى صغر حجمه ، وثبات موقعه ، وعدم مرونة تحريكه ، وقلة العلامات الإعرابية التي تتعاقب عليه .

وعلى الرغم من ذلك دخل في آلية التعبير الجسدية ، فعرفت ألفاظ له في أحاديث الرسول ﷺ والصحابة ﷺ . منها حكايته معنى الاغتياظ والغِيرَة الكامنة في القلب ، تبرز دلالته في احمراره وانتفاخه . ورد حديث أبي بكر ﷺ في عهده إلى عمر ﷺ : « فَكُلّكُم ورمَ أنفه »[٤] ، أي : اغتاظ ؛ لأن المغتاظ يرم أنفه ويحمرّ .

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٣/٣٤) ، مادة « صفح » .

(٢) انظر تحفة الأحوذي (٤/٣٧٧) ، والفائق في غريب الحديث ، الزمخشري (٢/٢٥١) . والصَّفْقَة هي المرة من التصفيق باليدين .

(٣) يراجع : لسان العرب ، ابن منظور (٢/٥١٥) مادة « صفح » . وفيه أيضاً : صفح فلان عنّي ، أي : أعرض بوجهه ، وولاني وجه قفاه .

(٤) تاريخ الطبري (٢/٣٥٣)، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١/٧٦) ، مادة « أنف » .

وتتعدى مادة « أنف » المعاني التلقائية الناتجة عن حالة نفسية تمثل في الغيظ والحسد ، إلى أخرى واقعية يحكي فيها المرء فِعْلَته ويدفع التّهمة عن غيره ، بأسلوب يكتسب حُسْن التصرف وتكسوه اللياقة واللطف . عن النبي ﷺ قال : « إذا صلى أحدُكم فأحدث فليُمْسك على أنْفه ثم لينصرف »(١) .

وأحياناً قليلة تدخل حركات على « الأنف » فتفوه بغرض آخر كما تعبر نظيرتها لفظة اللغة . جاء في الحديث : لـمَّا بلغَه موت الأشتر قال : « لليدين وللفم »(٢) . وهي عبارة تقال للرَّجُل إذا دُعِيَ عليه بالسوء . معناه : كبّه الله لوجْهه ، أي : خرَّ إلى الأرض على يديهِ وفِيهِ . وما دخول « اليدين » في العبارة مع « الفم » إلا بمنزلة الحركة الإعرابية أو الإضافة اللغوية ؛ تؤدي معنى وتشير إلى مغزى .

٧- السكوت والصمت :

من الإشارة الجسدية السكوت وعدم التلفظ بالصوت . وقد حملت على الإشارة لأنّ فيها انقطاعاً للصوت والتعبير من دون اللسان . وفي الموقف التعبيري دلائل الحال هي المعوّل وإليها المآل . ورد في حديث أسامة بن زيد قوله : لما ثَقُل رسول الله ﷺ هبطنا وهبط الناس - يعني إلى المدينة - فدخلت على الرسول ﷺ يوم أصمت فلا يتكلم ، فجعل يرفع يده إلى السّماء ثم يصبّها عليّ أعرف أنه يدعو لي(٣) . ومؤدّى الكلام دلّت عليه الإشارة لا العبارة .

وفي مواطن أخرى نبّه الرسول ﷺ إلى دلالة الصمت النابعة من وضعية حدث

---

(١) سنن ابن ماجه ، كتاب إقامة الصلاة : باب ما جاء فيمن أحدث في الصلاة كيف ينصرف ، برقم (١٢٢٢) . قال في الزوائد : « إسناده صحيح ورجاله ثقات » .

(٢) المستدرك على الصحيحين (٤٢٣/٣) ، والطبقات الكبرى لابن سعد (٥٤/٥) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٢٩٤/٥) ، مادة « يد » .

(٣) الأحاديث المختارة (١٤٨/٤ ، ١٤٩) ، ومسند أسامة للبغوي (٤٥/١) ، وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (٨٣٤/٢) ، وانظر : لسان العرب ، ابن منظور (٥٥/٢) مادة « يد » .

التكلم ، وهي علامة غير لسانية يهتدي بنورها مَنْ يعشو تفسير معاني السكوت .

من المواقف الباعثة على الصمت استئمار البِكْر في الزواج . عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « لا تُنكحُ الثيّب حتى تُسْتَأمر ، ولا البكْر حتى تُسْتأذن ، وإذْنها الصُّموت » [1] .

والرمز بالإيماء يشبهان السكوت في آلية التعبير ، وذلك أن « الرمز وهي الإشارة بالعين أو الحاجب أو الشفة » [2] . جاء في الحديث أنه ﷺ : « نهى عن كسب الزَّمَّارة » [3] ، وهي الزانية ، وقيل : هي بتقديم الراء على الزّاي ، من الرمز .

٨- اللحن :

قد يُسْتَغْرب إقحام « اللحن » في باب الإشارة غير الشفوية ، ولكن الدهشة سرعان ما تتبدّد حين تُعْرَف الحقيقة ، أو على حدّ القول الشائع : « إذا عُرِف السبب بَطُل العَجَب » .

اللحن في حقيقة أمره إشارة من اللسان – وهو عضو من أعضاء جسم الإنسان – قصد منه الدلالة غير الظاهرة ، كما تحكي اليد أو الحاجب المعاني الخفية البعيدة عن المقدّر

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب النكاح : باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاهما ، برقم (٥١٣٦) ، وصحيح مسلم ، كتاب النكاح : باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ، برقم (٦٤) ، وسنن النسائي ، كتاب النكاح : باب استئمار الثيب في نفسها (٨٥/٦) ، وسنن ابن ماجه ، كتاب النكاح : باب استئمار البكر والثيّب ، برقم (١٨٧١) . وفيه أيضاً : « الأيم أولى بنفسها من وليّها ، والبكر تستأمر في نفسها » ، قيل : يا رسول الله ؛ إنّ البكر تستحي أن تتكلم ، قال : « إذْنُها سكوتها » .

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٣١٢/٢) ، مادة « زمر » . وقيل : الرمز تصويت خفي باللسان كالهمس ، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت ، إنما هو إشارة بالشفتين . وقيل : الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم . يراجع : لسان العرب ، ابن منظور (٣٥٦/٥) ، مادة « رمز » .

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٣٤٨/٤) ، (٢٩٦/٧) ، ومسند إسحاق بن راهويه (١٨٨/١) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٣١٢/٢) ، مادة « زمر » .

لها من حركة عضوية فطرية تعمل استجابة لعامل فسيولوجي . واللحن – معها – يتخطى الدلالة الصوتية المسموعة إلى خلافها ، أو « هو كلام يعرفه المخاطبُ بفحواه وإن كان على غير وجهه ، ويسميه الناس في وقتنا هذا المحاجاة ، لدلالة الحِجَا عليه »[١] . واللحن قصد – على ضوء حقيقته القولية – به كتمان السِّرّ في القول والخفاء والستر . نقل عن رسول الله ﷺ في الحديث أنه بعث رجلين إلى بعض الثغور عَيْناً فقال لهما : « إذا انصرفتما فالحنا لي لحناً »[٢] ، أي : أشيرا إليّ ولا تُفصحا وعرّضا بما رأيتما . أمرهما بذلك لأنهما ربما أخبرا عن العدوّ ببأس وقوة ، فأحبّ ألا يقف عليه المسلمون .

ومن هذا القبيل التعبير بالأصوات الطبيعية[٣] الخارجة عن الفم غير الموضوعة وضعاً ، بل الدالة طبعاً ، وهي إشارة لمخالفتها الأصوات اللغوية في دلالتها الاصطلاحية ، تنزل منزلة التفخيم والإيماء اللذين عُدّا من الإشارة[٤] . فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت : ... كنت أنقلُ النَّوى من أرض الزبير التي أقطعَهُ رسول الله ﷺ على رأسي وهي منّي على ثُلُثَي فَرْسخ ، فجئتُ يوماً والنَّوى على رأسي فلقيت رسول الله ﷺ ومعه نفرٌ من الأنصار ، فَدَعاني ثم قال : « إِخْ إِخْ » ليحملني خلفه[٥] . وقوله : « إِخْ إِخْ » إشارة قصد منها إناخة البعير .

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ابن رشيق (١/٥٢٢-٥٢٣) . وعلى ضوئه جاء تفسير قول الشاعر [من الخفيف] : مَنْطِقٌ صَائِبٌ وتَلْحَنُ أَحْيَا نـاً وخيرُ الحَديثِ ما كَانَ لَحْناً .

(٢) تفسير الطبري (٢١/١٣١) ، وتاريخ الطبري (٢/٩٣) ، والسيرة النبوية لابن هشام (٤/١٧٩) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٤/٢٤١) ، مادة « لحن » .

(٣) الألفاظ التي تسميها النحاة أصواتاً على ثلاثة أقسام : أحدها حكاية صوت صادر إما عن الحيوانات العجم كغاق ، أو عن الجمادات كطق ... وثانيهما أصوات خارجة عن فم الإنسان ، كأُفٍ وتفٍ ، وثالثهما أصوات يصوت بها للحيوانات عند طلب شيء منها . ينظر : شرح كافية ابن الحاجب ، الأسترابادي (٢/٧٩-٨٠) .

(٤) قال ابن رشيق : « ومن أنواع الإشارة التفخيم والإيماء ، فأما التفخيم فكقوله تعالى : ﴿ ٱلْقَارِعَةُ ۝ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝ ﴾ [القارعة : ١-٢] ... » . العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ابن رشيق (١/٥٥) .

(٥) صحيح البخاري ، كتاب النكاح : باب الغَيرة ، برقم (٥٢٢٤) .

٩- العَقْد :

العَقْد نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين جعل العرب [١] كلاً منها بإزاء عدد مخصوص ، ثم رتّبوا لأوضاع الأصابع آحاداً وعشرات ومئات وألوفاً ، ووضعوا قواعد يتعرف بها حساب الألوف فما فوقها بيد واحدة . ورد منه في الحديث : « وعَقَد عَقْد تسعين » [٢] .

ما سبق أبرز معالم مفردات لغة الإشارة غير الشفوية في الأحاديث النبوية . ولا يحسبنّ الدارس أنّ الرسول ﷺ اكتفى من الإشارة بحركة أعضائه ، بل تعدّاها إلى التعبير بلسان الحال متجاوزاً دلالة مضامينَ المقال . رُوي أنّ رجلاً مرَّ على النبي ﷺ وهو يبول فسلم عليه ، فقال له رسول الله ﷺ : « إذا رأيتني على مثل هذه الحال فلا تسلم عليّ ، فإنك إنْ فعلت ذلك لم أرُدَّ عليك » [٣] . وقوله : « على هذه الحال » ، إشارة إلى الفعل ، مُحرّراً لسانه مما قد يلحقه من مساس ومحظور لغوي .

ويبقى الوَهْم الذي يساور الذهن يتجسّد في الاستفهام : لماذا لجأ الرسول ﷺ إلى السلوك اللغوي السابق ؟

---

(١) كان للعرب حساب غير ما هو المعهود اليوم ، فإنه مما يحتاج إلى آلة فاجتنبوه ، ورأوا أن ما قلت آلته وانفرد الإنسان فيه بآلة من جسمه كان أسهل وأفيد وأنسب لغرضهم ، وهو حساب « عقود الأصابع » . ينظر : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، الألوسي (٣/٣٧٩) .

(٢) ينظر : خزانة الأدب ، البغدادي (٣/١٤٧) . أوضح الشاعر رسم لفظة التسعين بالأصابع ، قال [من الطويل] :

وفي عَدِّ تِسْعِينَ الـمُسَبِّحَة اقْبِضَنْ ... لِمَا بَيْنَ إبْهَامٍ وما بَيْنَها اجْتَلَى

يراجع : بلوغ الأرب .. ، الألوسي (٣/٣٨١) .

(٣) سنن ابن ماجه ، كتاب الطهارة وسننها : باب الرجل يسلم عليه وهو يبول ، برقم (٣٥٢) . قال في الزوائد : « إسناده واهٍ » .

غاية التعبير بالإشارة غير اللفظية :

لم يصدر الرسول في الإبلاغ اللاشفوي عن ضيق عَطَن ؛ لم ينفث في تواصله عن عجز ووهن ، وهو الذي وصفه ربّ العالمين بقوله : ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ ﴾ [(١)] . وعُرف عنه « وفور عقله ، وذكاء لُبّه ، وقوة حَوَاسّه ، وفصاحة لسانه ، واعتدال حركاته ، وحُسْن شمائله ، فلا مرْيَة أنه كان أعقل الناس ... »[(٢)]. وفي الحقل اللغوي ذُكر كلامه بأنه « الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه ، وجُلَّ عن الصنعة ونُزّه عن التكلّف ... فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة ، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُفّ بالعصمة وشيّد بالتأييد ويُسّر بالتوفيق ... لم تسقط له كلمة ، ولا زلّت به قدم ، ولا بارت له حجّة ، ولم يَقُم له خَصْم ، ولا أفحمه خطيب ... » [(٣)] . ولكن الذي أراده الرسول ﷺ من سلوك لغة الإشارة الجسمية – وما يضارعها – جملة أمور تظهر عبر المفاصل الآتية :

١ – أراد ﷺ أن تكون دعوته عالمية ؛ لم تقتصر على عربي دون عجمي من جهة ، ولا على قرشي دون سواه من جهة أخرى ، فالتعبير بالإشارة لغة عالمية ، وليس أدل على ذلك من التواصل الإشاري بين المختلفين في اللغة . تشير قصة كتبها « ستيوارت تشيس » [(٤)] عن رجلين ؛ أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي ، عُزلا عن العالم في جزيرة صغيرة ، وكان كل منهما يجهل لغة الآخر ، ولكنهما استطاعا أن يتفاهما بالإشارة متى كان الكلام محصوراً في الأشياء المادية المحضة .

---

(١) سورة النجم : ٢ ، ٣ . والمعنى : أي ما ضلّ محمد ﷺ عن الحقّ وما حاد عنه ، وما صار غاوياً . وقيل : ما تكلم بالباطل . يراجع : الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، مجلد (٩) (٥٧/١٧) .

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، القاضي عياض (٦٦/١) .

(٣) ينظر : البيان والتبيين ، الجاحظ ، مجلد (١) (١٦/٢–١٧) .

(٤) يراجع : دور الكلمة في اللغة ، ستيفن أولمان (Stephen Ullmann) صـ ٢٤٦–٢٤٧ .

واللغة الإشارية من ناحية أخرى خطاب يفهمه البليغ والعييّ ، الفطن والغبيّ . وتتجاوز الإشكالية اللغوية لتمثل دوراً أساسياً في العملية الإبلاغية التواصلية ، تبرز في الشكوى من عدم القدرة على التعبير من دون الإشارة . روى ابن جنيّ عن لسان بعض مشايخه قال : « أنا لا أحسنُ أنْ أكلّم إنساناً في الظلمة »[١] .

وسلوك الرسول ﷺ اللغوي يتمشى مع روحية دعوته الموجهة إلى العربي وغير العربي . وبكلمة : جاءت الدعوة عالمية مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾[٢] . فمن الطبيعي أن يكون سلوكه اللغوي عالمياً ، يتراوح بين إشارة عامة وعبارة مخصوصة .

٢- قصد الرسول ﷺ من إشارته الإيجاز ، وبه تسديد إلى المقصد وعليه التركيز . وما الإشارة في الحقيقة إلا التعبير عن المعاني الكثيرة بألفاظ موجزة قليلة ، « واختصاره بإشارة اليد ، فإنّ المشير بيده يشير دفعةً واحدةً إلى أشياء لو عُبّر عنها بلفظ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة ... »[٣] . ونظرة في كلام الرسول ﷺ تنمّ عن علّة استعماله الإشارة . قال الرافعي : « ومن كمال تلك النفْس العظيمة وغلبة فكره ﷺ على لسانه قلّ كلامه وخرج قصداً من ألفاظه ، محيطاً بمعانيه ، تحسب النفْس قد اجتمعت في الجملة القصيرة والكلمات المعدودة بكل معانيها ... هذا إلى اجتماع الكلام وقلّة ألفاظه ... »[٤] . ولا عجب في القضية ، والرسول ﷺ أوتي جوامع الكلم[٥] ، فضلاً عن كراهيته الثرثرة والتشدق .

(١) الخصائص ، ابن جني (١/٢٤٧) .

(٢) سورة الأنبياء : ١٠٧ .

(٣) يراجع : خزانة الأدب وغاية الأرب ، ابن حجة الحموي (٤/١٥) .

(٤) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، مصطفى صادق الرافعي صـ ٣٠٠ . على أنه لا يؤخذ ممّا قدّمنا أنه ﷺ لم يكن يطيل الكلام إن رأى وجهاً للإطالة . روى أبو سعيد الخدري أنه ﷺ خطب بعد العصر فقال : « ألا إنّ الدنيا خضرة حلوة ... » . قال أبو سعيد : ولم يزل يخطب حتى لم يبقَ من الشمس إلا حمرة على أطراف السعف . ينظر : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، مصطفى صادق الرافعي صـ ٣٠٢ .

(٥) عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ قال : « فُضّلتُ على الأنبياء بستّ : أعطيت جوامع الكَلِم ... » صحيح مسلم (٤/٦٤) ، كتاب المساجد : باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً .

روي عنه ﷺ : « ... وإن أبغضكم إليّ وأبعدكم منّي يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيقهون ... » [١] .

٣- أشفق الرسول ﷺ على الناس حين أبلغهم بإشارة ، وبها ستْر عيوبهم ورفع الحرج عنهم . ولو صرّح بلسانه وأوضح ببنانه لوقعوا ضحية الحرج ، وباؤوا بالخزي والهَرَج . منه قوله عليه السلام أنه « نهى عن كسب الزّمّارة » [٢] ، وهي الزانية . فقد أسماها ﷺ بإشارات تقوم بها ، وهي الإشارة بالعين أو الحاجب أو الشّفة ، والزواني يفعلن ذلك . ولو قال عليه السلام : الزانية ؛ بصريح العبارة ، لما اختفت المعايب في أثناء نهيه ، وربما أثمرت الاستمرار بالغيّ والقذارة .

والإبلاغ بالإشارة يكتم الستر ، ويبعد عنه الافتضاح إذا لجأ إلى الجهر . يعزّز ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [٣] . فقد أمرها بكتم لسانها واللجوء إلى الإشارة غير المباشرة خشية افتضاح أمرها . قال الزمخشري مفسراً : « ... أي : إليه نظرت مزوّرة متجانفة مخاتلة وهم لا يحسون بأنها أخته ... » [٤] . وقد كان الرسول ﷺ من المعنيين بصَوْن الكرامات وحفظ ماء الوجوه ، والترفع بالناس عن الذلّ . جاء في حديثه : « يكُفّ ماء وجهه » [٥] ، أي : يصونه ويجمعه عن بَذْل السُّؤال ، ولهذا كثرت أحاديثه في المعاريض [٦] .

---

(١) سنن الترمذي ، كتاب البر والصلة : باب ما جاء في معالي الأخلاق ، برقم (٢٠١٨) .

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٣٤٨/٤) ، (٢٩٦/٧) ، مسند إسحاق بن راهويه (١٨٨/١) ، وانظر : غريب الحديث ، الهروي (٣٤١/١) ، قال : والرمّازة ، وقيل : الزّمارة ، معناها مأخوذ من الرمز ، وهي التي تومئ بشفتيها أو بعينيها ، فأي كسب لها ههنا ينهى عنه .

(٣) سورة القصص : ١١ .

(٤) الكشاف ، الزمخشري (١٦٧/٣) .

(٥) ينظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (١٩١/٤) ، مادة « كفف » .

(٦) يراجع : كتاب الأذكياء ، ابن الجوزي ص-٢٩ ، وفيه نماذج من معاريضه عليه السلام .

٤- لجأ الرسول ﷺ إلى التعبير بالإشارة في مواضع لا تجوز فيها العبارة . وبعمله حاز قصب السبق ، وقطف ثمار البلاغة ، واستطاع التواصل أمراً ونهياً . من أبرز المقامات موقعه في الصلاة ، وهو موقع لا يسمح فيه بكلام . والمتتبع لأحاديثه ﷺ يجده « أنّه كان يشير في الصلاة »[١] ، أي : يُومئ باليد أو الرأس ، يعني : يأمر وينهى ... وبعمله رأب صدع المصلين مما يقعون فيه مخالفين أصول الدّين ، وبذلك حقّ فيه القول : « ... أُوتي جوامع الكَلِم ، وخصَّ ببدائع الحِكَم ، وعُلِّم ألْسِنَة العرب ، فكان يخاطب كلَّ أمةٍ منها بلسانها ويحاورها بلغتها ... »[٢] .

٥- عنى الرسول ﷺ بإشارته تعزيز الفعل ، وتثبيت الأمر ، وتركيز الحكم . فمن كلام اللسان ما يُحْمل على بارد المعاني وفاتر الدلالات ، ولكن حين تصاحبه الإشارة والإيماء والحركة تسقط معه الاحتمالات ، ويدفع اليقينُ الشكَّ والافتراضاتِ . واستعمال الإشارة سلوك لغوي شائع في أحاديث الرسول ﷺ . روي عنه أنه « إذا تحدَّث اتصل بها »[٣] ، أي : وصل حديثه بإشارة تؤكّده . وبفعله يجني الرسول غير هدف من تأكيد وكتمان سر وسواهما ؛ لأن من مزاياها « ... استعمالها على بُعْدٍ بين مكانين لا يقدر الصوت على أن يصل بينهما إن استطاعت العين التقاط الحركات ، ثم تمكن على وجه الخصوص من عدم إثارة انتباه الحاضرين بضوضاء الصوت ... »[٤] . وبكلمة : حلّت الإشارة محل أحرف التأكيد ، وقامت مقام أساليب التوكيد ، فبلغت الدلالة مجلّلة بأناقة البلاغة ؛ يفهمها القاصي والداني ، ولا تضيع بين استيعاب الذكي وقلة دراية الغبي .

---

(١) سنن أبي داود ، كتاب الصلاة : باب الإشارة في الصلاة ، برقم (٩٤٣) ، ومسند أحمد (١٣٨/٣) ، وانظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٥١٨/٢) ، مادة « شير » .

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، القاضي عياض (٧٠/١) .

(٣) يراجع : النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٥١٨/٢) ، مادة « شير » .

(٤) J. Vendryes : Le Langage .. , P (20) .

ويتقدم في هذه المندوحة الاستفسار القائل : هل تعدّ الإشارة لغة كالمحكي والمكتوب ؟ أم تسمى لغة مجازاً وعلى سبيل التوسع اللغوي ؟

الإشارة – بصريح العبارة – لغة كالعبارة المنطوقة والجملة المكتوبة ، ولا يقلل من اعتبارها أيّ من أسس اللغة وثوابتها ، وهي تستند إلى المرتكزات ، وتقوم على دعائم واعتبارات .

ثوابت لغوية الإشارة :

يستند إطلاق « لغة » على « الإشارة » الجسدية غير اللفظية إلى جملة أدلة ، وتعضده مجموعة أسانيد ؛ من أبرزها :

١ – يحمل مصطلح « الإشارة » ما يحمله مصطلح « الكلام » من الدلالة على المعاني . قالت العرب : أشار الرجل يشير إشارة إذا أومأ بيديه [(١)] .

واحتضنت الإشارة معنى الخطاب في أصولها وبنائها . تتجلى القضية في تسميتهم الخطبة « مشواراً » . نُقل عن العرب قولهم : « إياك والخُطب فإنها مِشْوارٌ كثير العِثار » [(٢)] . والكلام وجه من وجوه اللغة ، وكذلك حال رديفته الإشارة !!

٢ – تدخل الضوابط من نِقاط وحركات إعراب الألفاظ العربية ، وهي تشبه ما يعتري الإشارة ، ومَنْ يلتفت إلى أحاديث الرسول ﷺ يقع على ضالته . ورد في الحديث أنه كان إذا أشار بكفّه أشار بها كلها ، أراد أن إشارته كلها مختلفة ، فما كان منها في ذكر التوحيد والتشهّد فإنه كان يشير بالـمُسَبّحة وحدها ، وما كان في غير ذلك كان يشير بكفّه كلها ليكون بين الإشارتين فرق [(٣)] . وما قوله : « ليكون ... فرق » إلا

---

(١) لسان العرب ، ابن منظور (٤/٤٣٧) مادة « شور » .

(٢) ينظر أساس البلاغة ، الزمخشري صـ ٣٤٠ ، مادة « شور » ، والقاموس المحيط ، الفيروزآبادي (٢/٦٥) ، مادة « شار » .

(٣) يراجع : لسان العرب ، ابن منظور (٤/٤٣٧) مادة « شور » .

حديث مشابه لوصف حركات الإعراب [١] .

وفي الإطار عينه تتفاوت ألفاظ العربية عن غيرها من لغات البشر ؛ الأمر الذي ينعكس في الإشارة . جاء في بعض الدراسات : « ... وتختلف الشعوب بعضها عن بعض في الاستعانة بالحركات والإشارات أثناء الكلام ؛ فبعض أجناس البشر إذا تكلم أحدهم لا يكاد يحرّك إلا شفتيه ، بينما الآخر إذا فتح فمه انطلقت معه في جسمه لوالب الحركة ، فهزّ رأسه ، وأشاح بيديه ، وحرّك كفّيه ، ودقّ بقدميه ... » [٢] . وما الاختلاف في الحركات - على الرغم من فطريتها وترادفها في أغلب الأحيان - إلا شهادة لها على اكتساب سمة اللغة .

٣- توسم الإشارة بسمات اللغة وتختص بخصائصها ؛ منها : ظاهرتا الترادف والاشتراك اللفظي [٣] وما يشاكلها . وتعرف أيضاً البلاغة والبيان ، كما يعرفها الملفوظ والمخطوط . قالوا مقارنين بينهما في القدرة على الإبلاغ والاتصال : « رُبَّ طَرْفٍ أَفْصَحُ مِن لسان » [٤] ، كما قالوا : « رُبَّ عينٍ أنمّ من لسان » ، و « لسان الحال أبينُ من لسان المقال » [٥] . وفي تقبل الإشارة البلاغة دليل على لغويتها ، وهو ما أكّده الجرجاني ؛ قال : « ... وذلك أن الحال تدل على الأمر ، ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء ، كما أن النطق كذلك » [٦] .

---

(١) الموازنة بين حركات الإعراب وتبدّل الإشارات أجلى دليل . قال الزجاجي يصف علّة دخول الإعراب الكلام : « ... إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها ، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني ، بل كانت مشتركة ، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني ... » الإيضاح في علل النحو ، الزجاجي صـ٦٩ .

(٢) اللسان والإنسان ، د. حسن ظاظا صـ ٢٠ .

(٣) إيماءة الإبهام المرفوع - على سبيل المثال - لها ثلاثة معان ... ؛ لذلك كان من أفدح الأخطاء التي قد يرتكبها مبتدئ في لغة الجسد هو أن يترجم إيماءة متوحدة بكيفية منعزلة عن إيماءات أو ظروف أخرى . ينظر : لغة الجسد ، آلن بيز (Allan Pease) صـ ١٢-١٣ .

(٤) كتاب عيون الأخبار ، ابن قتيبة ، مجلد (٢) (٨٥/٤) .

(٥) مجمع الأمثال ، الميداني (٣١٤/١) .

(٦) كتاب أسرار البلاغة ، الجرجاني صـ ٤٩ .

٤- يتواصل الناس بالإشارة كما يتواصلون باللغة ؛ فحركات العين ، وطأطأة الرأس ، وإيماءات الجسم ، ورمز الشفاه ، كلها تقوم مقام المفردات والألفاظ . من الشواهد الدّالة قول الشاعر [من الكامل] :

ومُـراقَبَيْنِ يُكتِّمـانِ هَواهُمَـا جَعَلا الصُّدُورَ لِمَا تُجِنُّ قُبُورَا
يَتَلاحَظَـانِ تَلاَحُظـاً فكأنّمـا يَتَنَاسَخَانِ مِنَ الجفُونِ سُطُورَا (١)

وليس أدلّ على قدرة العيون اللغوية من قيامها بما تقوم به اليد في التعبير الكتابي ، وقد بدا في قول الشاعر : « يتناسخان من الجفونِ سطوراً » .

واستناداً إلى « لغة العيون » وغيرها من الأعضاء الجسدية قرأ الناس آيات العشق من إشارات تظهر تلقائياً من العاشق ؛ منها : احمرار الوجنتين ، وحَصْر ، وعي يعلوان اللسان ، وهي أمارات تلفظ بصدق ما تجنّه الضمائر . من أمثلته قول أحمد بن طاهر حين نظر إلى معشوقه [من الطويل] :

عِتَابـاً كَأيَّـامِ الحَيَـاةِ أُعِـدُّهُ لأَلْقَى بِـهِ بَـدْرَ السَّمَاءِ إذا حَضَـرْ
فَإنْ أَخَذَتْ عَيْنِي مَحَاسِنَ وَجْهِهِ دُهِشْتُ لِمَا أَلْقَى فَيَمْلكنِي الحَصَرْ (٢)

وما « الحصر » إلا ألفباء الحب وعلامة عليه .

ولغة الجسد في مقامات الحبّ تنوب عن الكلام أو الكتاب ، ولذا بات المتواصلون يذكرون آليات التواصل مقارنين إياها باللغة المحكية أو المكتوبة ، يضعونها مكان الكلام . قال أعرابي [من الطويل] :

ومَا خاطبتْها مُقْلَتَايَ بِنَظْرةٍ فَتَفْهَم نَجْوَانَا العُيُونُ النَّوَاظِرُ (٣)

فقد أثبت الأعرابي خطاباً لِلْمُقْلَة تواصل بواسطته المحبون .

---

(١) ينظر : كتاب عيون الأخبار ، ابن قتيبة ، مجلد (٢) (٨٥/٤) .

(٢) يراجع : محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، الراغب الأصفهاني ، مجلد (٢) (١١٨/٣) .

(٣) ينظر : كتاب عيون الأخبار ، ابن قتيبة ، مجلد (٢) (٨٦/٤) .

٥- يسمّي الله تعالى في محكم تنزيله الإشارة لغة ، وذلك حين عدَّ « الرمز » كلاماً ، يصدقه قوله ﷻ : ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ (١) . فقد أثبت الكلام للرمز . وعبَّر ﷻ عن الندامة بإشارة تقليب الكفين . جاء في الكتاب العزيز : ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا ﴾ (٢) . فقد وصف أسف النادم على فعله بلسان حاله لا بألفباء مقاله ، وفي ذلك تأثير في النَّفْس ودرس في تهذيب الأخلاق والحس .

٦- تهدف اللغة إلى بيان ما في النفس ، وهو أصل يتحقق في الإشارة الجسدية ، كما يتمّ باللفظة المحكية وما يضارعها من الأشكال اللغوية .

عقد الجاحظ باباً أظهر فيه دور الإشارة في البيان ، قال : « والبيان اسم جامع لكلِّ شيء كشف لك قناع المعنى ، وهَتَكَ الحجاب دون الضمير ، حتى يُفْضي السامع إلى حقيقته ، ويهجم على محصوله ، كائناً ما كان ذلك البيان ، ومن أيّ جنس كان الدليل ، لأنَّ مدار الأمر ، والغاية التي إليها يجري القائل والسامع ، إنما هو الفهم والإفهام ، فبأي شيء بلغْتَ الإفهام وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع ... وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد : أولها اللفظ ، ثم الإشارة ، ثم العَقْد ، ثم الخط ، ثم الحال التي تسمّى نِصْبةً » (٣) . وفي قوله يتبين أن الإشارة تمثل أحد أوجه اللغة ، إن لم تفضلها في مواضع ؛ لا يصل إليها الصوت ، ولا يدانيها الخط ، ولا يحلّ محلها الحال . « وفي الإشارة بالطرْف والحاجب

---

(١) سورة آل عمران : ٤١ . والرمز إشارة بالشفة ، والصوت الخفيّ ، والغمز بالحاجب ، وعُبِّر عن كل كلام كإشارة بالرمز ، كما عُبِّر عن الشكاية بالغمز . ينظر : المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني صـ ٢٠٣ .

(٢) سورة الكهف : ٤٢ .

(٣) البيان والتبيين ، الجاحظ ، مجلد (١) (٧٦/١) ، والحيوان ، الجاحظ (٤٤/١-٤٥) ، وقد أوردها مختصرة في المصدر الأخير .

وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس عن بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس ... » [١] .

٧- تختزن الأعضاء الجسدية - مصدر الإشارة - صفات الأصول اللغوية ، فالإعجام - على سبيل المثال - تعرفه العين . يقولون : مَا عَجَمَتْكَ عيني [٢] ، أي : كأني أعرفك . والإعجام والإهمال صفتان من صفات حروف العين ، وبالصفة المذكورة تنزل العين منزلة الحروف أو الكلمات .

ومن ناحية أخرى تقوم الأعضاء الجسدية مكان المفردة ؛ اسماً كانت أو فعلاً : اليد تعني القدرة ، يصدقه قوله جلّ وعلا : ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [٣] ، وتشير إلى معنى العطاء والسماحة والفضل ، يصورها ما أنشده المتنبي [من المنسرح] :

لَهُ أَيَادٍ إِليَّ سَابِقَةٌ أُعَدُّ مِنْهَا ولا أُعَدِّدُها [٤]

والشيء نفسه ينطبق على العين التي تمثل لفظة أو عبارة الجاسوس والرقيب [٥] ، فتنقل معاني وتصف الأحوال كما يصف الناطق . وما التداخل والتناظر بينهما إلا شهادة على القدرة اللغوية !!

٨- تُعْنى الدراسات اللغوية الحديثة (Linguistices) بالإشارات المختلفة ، نظراً لما تؤديه من أثر لغوي في التواصل . وقد عقدوا مقارنة بين الإشارات واللسان في

---

(١) ينظر : البيان والتبيين ، الجاحظ ، مجلد (١) (٧٨/١) .

(٢) لسان العرب ، ابن منظور (٣٩٠/١٢) ، مادة « عجم » ، وفيه : ويقول الرَّجُل للرَّجُل : طال عهدي بك وما عجمتك عيني ، ورأيت فلاناً فجعلتْ عيني تَعجمُه ، أي : كأنها لا تعرفه ولا تمضي في معرفته ، كأنها لا تُثْبِتُه .

(٣) سورة الذاريات : ٤٧ .

(٤) الديوان ، المتنبي (شرح العكبري) (٣٠٤/١) . و « الأيادي » جمع « يد » ، وهي النعمة ، ويجمع على أياد ، والجارحة على أيدي .

(٥) ينظر : كتاب فقه اللغة وأسرار العربية ، الثعالبي صـ ٢٤٧ ، وهو يقع في فصل عنوانه : « في وقوع اسم واحد على أشياء مختلفة » .

التعبير ونقل الدلالات ، على شاكلة ما أثبته دوسوسير (De saussure) : « اللسان عبارة عن نسق من العلامات التي تعبر عن المعاني ، ومن ثم يمكن مقارنته بالكتابة وبالأحرف الأبجدية عند المصابين بالصمم والخرس ، وكذلك مقارنته بالطقوس الرمزية ، وبأشكال الآداب وسلوكها ، وبالإشارات المتعارفة عند الجنود ... » [(١)] . وبلغت العناية بالإشارات والرموز والحركات درجة خصّوها بقسم مستقل أسموه « السيمياء : Semiology) ، وهو العِلم الذي يهتم بدراسة أنظمة الاتصالات بواسطة علامات أو إشارات غير ألْسُنية [(٢)] . وما الإشارات المتباينة إلا أنماط الرموز غير اللفظية التي تستخدم بديلاً عن اللغة أو مكملاً لها ، وفي ذلك تعزيز القول بلغوية الإشارات الجسدية .

إنها جملة أدلة تتعامل سوية لتشهد بصحة إطلاق مصطلح « اللغة » على الإشارات غير اللفظية . أو بكلمة : إنها العيان ، وفيها الحجة والبرهان .

وزبدة القول :

نخلص بعدما تقدم من عرض وتحليل إلى استخلاص زبدة المباحثة ، وهي تتمثل في أمرين :

الأول : أن الرسول ﷺ أراد أن يكون مكيناً في إبلاغه وتواصله مع الناس ، ولهذا تكلّم في موضع الكلام ، وأشار في موضع الإشارة ، وسكت في مقام السكوت . عبّر باللفظ القليل عن المعنى الجزيل ، مع « استغنائه عن إعادته ، وقلّة حاجة السامع إلى معاودته ... » [(٣)] . توخى حفظ ماء وجوه الناس عند الجهر والتصريح ، فترفّع إلى الإشارة . وليس أدل على ذلك من اختزان مادة [شور] معنى المخجل . قال الراغب الأصفهاني : « ... الشُّوار ما يبدو به عن المتاع ، ويُكنّى به عن الفَرْج، كما يُكنّى به عن

(١) Cours De Linguistique Ge'ne'rale : F . De Saussure , P (33) .

(٢) ذهب العلماء غير مذهب في مفهوم السيمياء . انظر : La Semiologie : Pierre Guiraud , P : 7 .

(٣) يراجع : البيان والتبيين ، الجاحظ ، مجلد (١) (١٧/٢) .

المتاع ، وشوَّرتُ به فعلت به ما خجَّلتُهُ ، كأنك أظهرتَ شورَهُ ، أي : فَرْجَه ... »[١] .
وهو سلوك رسولي قُصِد منه الترفّع عمّا تمجّه الأسماع ، إلى ما تقبله الطباع ، متحرّزاً عن ذكر الفواحش السخيفة ، الذي راح يدرؤها بالكنايات اللطيفة . بالإضافة إلى ما في إشارة السائل أو المستفهم من دلالة على ما فيه وما تخفيه مطاويه . إن الإشارة غير اللفظية تقوم بدور بارز في الاتصالات والعلاقات البشرية ، فعلى الرغم من أننا قد لا ننطق بكلمة واحدة ، فإن مظهر الأفراد ولباسهم وأعمالهم وتحركاتهم وأوضاعهم وتوقيت حركاتهم ، كلها تقدم أساساً لمعلومات لها تأثير في السلوك[٢] .

والأمر الثاني : لغوي ، قدّم فيه الرسول ﷺ ألفاظاً إشارية ترجمت فيما بعد إلى مفردات لغوية . منها « الصفقة » التي بدأت إشارة تخطّها ملاقاةُ الكفّ للكفّ ، ثم أضحت مادة لغوية حفظتها المعاجم العربية . قال ابن فارس : « والصَّفْقَةُ ضرْب اليد على اليد في البَيْع والبَيْعة ، وتلك عادة جارية للمتبايعين ... »[٣] . ولم يكن الفعل من باب التشبيه ، بل من باب تمثيل الفعل قبل تدوينه وجعله مادة لغوية ، وهو ما عزّزه ابن الأثير في أثناء شرحه مادة [كفف] ، قال : « ... وكلها تمثيل من غير تشبيه »[٤] . وبالسلوك اللغوي يضع الرسول ﷺ أساساً مكيناً للباحثين في نشأة اللغة والمتفرقين إلى مذاهب وأحزاب[٥] ، راحوا يهيمون في كلّ حَدَب وصَوْب .

أدّت إشارة الرسول ﷺ اللغوية درساً اجتماعياً لغوياً ، غدا معه وضوح تفسير

---

(١) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني صـ ٢٧٠ ، مادة « شور » .
(٢) يراجع الاتصال والسلوك الإنساني ، برنت روبن (B. Ruben) صـ ١٧٨ .
(٣) مقايس اللغة ، ابن فارس (٣/٢٩٠) ، مادة « صفق » .
(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير (٤/١٩٠) ، مادة « كفف » .
(٥) ينظر تفصيل ذلك : كتاب الاقتراح ، السيوطي صـ ٦-٧ ، وفيه : اختلف هل هي بوضع الله أو البشر على مذاهب ؛ أحدها وهو مذهب الأشعري إنها بوضع الله ، واختلف على هذا هل وصل إلينا علمها بالوحي إلى نبيّ من أنبيائه ، أو بخلق أصوات في بعض الأجسام تدل عليها وإسماعها لمن عرفها ونقلها ؟

السُّنّة ومقصدها في الشريعة . وهي في دلالتها « ... ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ... » [١] . وما الفعل أو التقرير إلا إشارة جسدية بلغ بها ﷺ تعاليمه من أمر ونهي ، ولولا مدارسة إشارته غير اللفظية لما ارتفع كشح الإبهام عن حقيقة نعيش بين ظهرانيها ولا نعرف دوافعها ، والغاية منها ومراميها .

إنّ للإشارة غير اللفظية أثراً مهماً في التواصل والإبلاغ ، ومِنْ دونها يأتي التعبير مبتوراً فاتراً لا يفضي إلى ما يصبو إليه الإنسان . ولا نبالغ إذا قلنا : إنَّ عِيّ الجسم لا يقل شأناً عن عيّ الكَلِم . ما أحوج المعبّر إلى الالفتات إلى الحركات والإشارات ليفهم مضامين النفس ، أو لينقل الدلالات مملوءة بالحياة والحس . وهل أجلى من قول الحكماء : « أحسن الكلام ما لا يُحتاج فيه إلى كلام » [٢] ، أي : يكتفي من القولَ بالفعل . وهل مِنّا مَنْ يقدّم الفعل على القول فنكون من الصادقين ، ونحصد من لغتنا الإبلاغ واليقين ؟!



(١) كتاب التعريفات ، الشريف الجرجاني صـ ١٢٨ ، مادة « السُّنة » .

(٢) ينظر : أدب الدنيا والدين ، الماوردي صـ ٢٤٥ . وقد ورد القول عند ابن قتيبة على الشكل التالي : « خير الكلام ما لم يُحْتَج بعده إلى الكلام » . كتاب عيون الأخبار ، ابن قتيبة ، مجلد (١) (٢/١٧٠) .

ثبت المصادر والمراجع

١- الاتصال والسلوك الإنساني ، لبرنت روبن (Brent Ruben) ، ترجمة : د. عمر إسماعيل الخطيب وآخرين ، جامعة الملك سعود - الرياض ، (١٤١٢ هـ) .

٢- الأحاديث المختارة ، تح : عبد الملك بن دهيش ، مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة ، ط١ .

٣- أدب الدنيا والدين ، لعلي بن محمد الماوردي (ت : ٤٥٠هـ-١٠٥٨م) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م) .

٤- أدب الكتّاب ، لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي (ت : ٣٣٥هـ-٩٤٦م) ، شرح وتعليق : أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .

٥- الأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار ، ليحيى بن شرف النووي (ت : ٦٧٦هـ-١٢٧٧م) ، تح : أحمد راتب حموش ، دار الفكر المعاصر ودار الفكر - بيروت ودمشق ، ط١ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٦- أساس البلاغة ، لمحمود بن عمر الزمخشري (ت : ٥٣٨هـ-١٣٩٢م) ، دار صادر - بيروت ، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) .

٧- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، لمصطفى صادق الرافعي (ت : ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م) ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط٩ (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م) .

٨- الإيضاح في علل النحو ، لعبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت : ٣٣٧هـ-٩٤٩م) ، تح : د. مازن المبارك ، دار النفائس - بيروت ، ط٤ (١٤٠٢هـ-١٩٨٨م) .

٩- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، للسيد محمود شكري الألوسي (ت : ١٣٤٢هـ-١٩٢٤م) ، شرح وضبط : محمد بهجة الأثري ، منشورات أمين دمج ودار الشرق العربي - بيروت ، د.ط. ، د.ت. .

١٠- بهجة المَجَالس وأنس المُجَالس وشحذ الذاهن والهاجس ، ليوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت : ٤٦٣هـ-١٠٧١م) ، تح : محمد مرسي الخولي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، د.ت. .

١١ - البيان والتبيين ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت : ٢٥٥هـ-٨٦٩م)، تح : عبد السلام هارون ، دار الفكر - بيروت ، ط٤ ، د.ت. .

١٢- تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٣- تاريخ الطبري ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ .

١٤- تحفة الأحوذي ، للمباركفوري ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٥- تفسير الطبري ، دار الفكر - بيروت ، (١٤٠٥م) .

١٦- الجامع لأحكام القرآن ، لمحمد بن أحمد القرطبي (ت : ٦٧١هـ-١٢٧٣م) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م) .

١٧- الحيوان ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت : ٢٥٥هـ-٨٦٩م) ، تحـ : عبد السلام هارون ، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي - مصر ، ط٤ (١٩٦٥م) .

١٨- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت : ١٠٩٣هـ-١٦٨٢م) ، دار صادر - بيروت ، ط١ ، د.ت. .

١٩- خزانة الأدب وغاية الأرب ، لأبي بكر بن علي بن عبد الله بن حجة الحموي (ت : ٨٣٧هـ-١٤٣٣م) ، تحـ : د. كوكب دياب ، دار صادر - بيروت ، ط١ (١٤٢١هـ-٢٠٠١م) .

٢٠- الخصائص ، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت : ٣٩٢هـ-١٠٠٢م) ، تحـ : محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت ، ط٢ ، ط.ت. .

٢١- دور الكلمة في اللغة ، لستيفن أولمان (Stephen Ullmann) ، ترجمة : د. كمال بشر ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ، ط١٢ (١٩٩٧م) .

٢٢- الديوان ، لزهير بن أبي سلمى (ت : ١٣ ق.هـ-٦٠٩م) ، شرح : الإمام أبي العباس ثعلب ، الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ، (١٣٨٤هـ-١٩٦٤م) .

٢٣- الديوان ، لأبي الطيب أحمد بن الحسين (ت : ٣٥٤هـ-٩٦٥م) ، شرح : أبي البقاء العكبري ، ضبط وفهرسة : مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، دار المعرفة - بيروت ، (١٣٩٧هـ-١٩٧٨م) .

٢٤- سنن ابن ماجه ، لمحمد بن يزيد بن ماجه (ت : ٢٧٣هـ-٨٨٧م) ، تحـ : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

٢٥- سنن أبي داود ، تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة .

٢٦- سنن الترمذي ، تحـ : أحمد محمد شاكر وآخرين ، دار إحياء التراث العربي .

٢٧- سنن النسائي ، ترقيم : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، دار البشائر الإسلامية - بيروت .

٢٨- السيرة النبوية ، لابن هشام ، تحـ : طه عبد الرءوف سعد ، دار الجيل - بيروت .

٢٩- شرح الرضي على الكافية ، لرضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (ت : ٦٨٦هـ-١٢٨٧م) ، تعليق : يوسف حسن عمر ، منشورات جامعة قاريونس - ليبيا ، (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م) .

٣٠- الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى (ت : ٥٤٤هـ-١١٤٩م) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، د.ط. ، د.ت. .

٣١- صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت : ٨٢١هـ-١٤١٨م) ، مصورة عن الطبعة الأميرية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - القاهرة ، (١٩٦٣م) .

٣٢- صحيح البخاري مع فتح الباري ، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ، المطبعة السلفية - القاهرة .

٣٣- صحيح مسلم ، تحـ : محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة .

٣٤- طبقات ابن سعد ، دار صادر - بيروت .

٣٥- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، لأبي علي الحسن بن رشيق (ت : ٤٦٣هـ-١٠٧١م) ، تحـ : د. محمد قرقزان ، دار المعرفة - بيروت ، ط١ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .

٣٦- الفائق في غريب الحديث ، لمحمود بن عمر الزمخشري (ت : ٥٣٨هـ-١٣٩٢م) ، وضع حواشيه : إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .

٣٧- فضائل الصحابة ، لأحمد بن حنبل ، تحـ : د. وصي الله محمد عباس ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٣٨- القاموس المحيط ، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت : ٨١٧هـ-١٤١٥م) ، دار الفكر - بيروت ، (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م) .

٣٩- كتاب أسرار البلاغة ، للإمام عبد القاهر الجرجاني (ت : ٤٧١هـ-١٠٧٨م) ، تحـ : هـ. ريتر (H . Ritter) ، دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر - بيروت ، ط٣ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٤٠- كتاب الاقتراح ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت : ٩١١هـ-١٥٠٥م) ، دار المعارف - حلب، (١٣٥٩هـ) .

٤١- كتاب التعريفات ، لعلي بن شريف الجرجاني (ت : ٨١٦هـ-١٤١٣م) ، مكتبة لبنان - بيروت ، ط. جديدة ، (١٩٨٥م) .

٤٢- كتاب العين ، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت : ١٧٠هـ-٧٨٦م) ، تحـ : د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، ط١ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .

٤٣- كتاب عيون الأخبار ، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت : ٢٧٦هـ-٨٨٩م) ، مصورة عن دار الكتب المصرية - القاهرة ، (١٣٤٣هـ-١٩٢٥م) .

٤٤- كتاب فقه اللغة وأسرار العربية ، لعبد الملك بن محمد الثعالبي (ت : ٤٢٩هـ-١٠٣٨م) ، دار مكتبة الحياة - بيروت ، د.ط. ، د.ت. .

٤٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، لمحمود بن عمر الزمخشري (ت : ٥٣٨هـ-١٣٩٢م) ، دار المعرفة - بيروت ، د.ت. .

٤٦- اللسان والإنسان ، د. حسن ظاظا ، دار القلم والدار الشامية - دمشق وبيروت ، ط٢ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٤٧- لسان العرب ، لمحمد بن مكرم بن منظور (ت : ٧١١هـ-١٣١١م) ، دار صادر - بيروت ، ط١ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٤٨- اللطائف والظرائف ، لعبد الملك بن محمد الثعالبي (ت : ٤٢٩هـ-١٠٣٨م) ، دار المناهل - بيروت ، ط١ (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .

٤٩- لغة الجسد ، لآلن بيز (Allan Pease) ، ترجمة : سمير شيخاني ، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ، ط٢ (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .

٥٠- لغة السياسة في الإسلام ، لبرنار لويس (Bernard Lewis) ، ترجمة : د. إبراهيم شتا ، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث ؛ ليماسول - قبرص ، ط١ (١٩٩٣م) .

٥١- مجمع الأمثال ، لأحمد بن محمد الميداني (ت : ٥١٨هـ-١١٢٤م) ، تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السُّنة المحمدية - القاهرة ، (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م) .

٥٢- مجمل اللغة ، لأبي الحسن أحمد بن فارس (ت : ٣٩٥هـ-١٠٠٤م) ، تحـ : زهير عبد المحسن سلطان ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٢ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٥٣- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، للراغب الحسين بن محمد الأصفهاني (ت : ٥٠٢هـ-١١٠٨م) ، دار مكتبة الحياة - بيروت ، د.ت. .

٥٤- المختصر في علم التاريخ ، لمحيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي (ت : ٨٧٩هـ-١٤٧٤م) ، تحـ : د. محمد كمال الدين عز الدين ، عالم الكتب - بيروت ، ط١ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٥٥- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت : ٩١١هـ-١٥٠٥م) ، شرح : محمد أحمد جاد المولى وآخرين ، دار الجيل - بيروت ، د. ت. .

٥٦- المستدرك على الصحيحين ، للحاكم النيسابوري ، تحـ : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٥٧- مسند أسامة ، للبغوي ، تحـ : حسن أمين بن المندوه ، دار الضياء - الرياض ، ط١ .

٥٨- مسند إسحاق بن راهويه ، تحـ : عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي ، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة .

٥٩- مسند الإمام أحمد ، المطبعة الميمنية - القاهرة .

٦٠- مصنف ابن أبي شيبة ، تحـ : كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد - الرياض .

٦١- المفردات في غريب القرآن ، للراغب الحسين بن محمد الأصفهاني (ت : ٥٠٢هـ-١١٠٨م) ، تحـ : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة - بيروت ، د.ت. .

٦٢- مقاييس اللغة ، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت : ٣٩٥هـ-١٠٠٤م) ، تحـ : عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية ، إسماعيليان نجفي - قم ، د.ت. .

٦٣- موطأ الإمام مالك ، تحـ : محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة .

٦٤- النهاية في غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير (ت : ٦٠٦هـ-١٢١٠م) ، تحـ : طه أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي ، المكتبة العلمية - بيروت ، د.ت. .

65- Cours de Linguistique Ge'ne'rale : F . De Saussure , Publie' Par Charle Bally et Albert Sechehaye , Payot , Paris , (1967) .
66- Le Langage , Introduction Linguistique a' L' histoire , L'evolution de L'humanite' : J. Vendryes , edition Albin Michel , Paris , (1968) .
67- New Junior English Dictionary , Longman , U. K , England , New edition , (1993) .
68- Nouveau Petit Robert Texte , remanie' et amplifie' sous La direction de josettle , Rey-Debove et Alain Ray , Paris , Re'-impression et mise a' jour , Mars , (1994) .
69- La Semiologie : P. Guiraud , que sais-je ? No (1421) , PUF , 3e e'dition , (1977) .



الوقاية من الجريمة في ضوء السنة النبوية

د. نهاد عبد الحليم عبيد *

التعريف بالبحث :

تقف البشرية اليوم حائرة في علاج أكثر الجرائم في مجتمعاتها ، ولم تجد حلاً صحيحاً لمشكلة هذه الظاهرة الإجرامية ، وبقي الحال على ما هو عليه يتأزم يوماً بعد يوم ، فالجرائم كل يوم تنتشر أمام سمع القانون وبصره ، فما هو الحل الأمثل للقضاء على الجرائم بأسرها ؟

هذا البحث يلقي الضوء على طرق الوقاية من الجريمة ، وكيفية معالجة هذه الطرق في السنة النبوية التي هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام . كما أنه يبين كيفية الاستفادة من هذا المنهاج وتطبيقه في العالم ، وأنه الحل الوحيد الذي يقضي على الجرائم من أساسها ، لأنه من عند الله ﷻ .

ويظهر كذلك الفرق الكبير بين العناية بطرق الوقاية من الجريمة في السنة النبوية التي مصدرها الوحي ، وبين العناية التي مصدرها الفكر البشري ، بأن الأولى شاملة معصومة ، والأخرى ناقصة فيها الخطأ والصواب .

* أستاذ الحديث النبوي الشريف وعلومه المساعد في قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الكويت . ولد في محافظة الشمال : طرابلس – لبنان سنة (١٩٥٤م) ، وحصل على الليسانس من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة (١٩٧٨م) ، والماجستير من جامعة أم القرى سنة (١٩٨١م) ، والدكتوراة من الجامعة نفسها سنة (١٩٨٧م) بتقدير ممتاز . ومن بحوثه : « البطالة والتسول بين السنة النبوية والقوانين الوضعية » .

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا للإسلام ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له في أسمائه وصفاته ، وفي عزه وسلطانه ، بيده الأمر وإليه المصير .

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، وصفيه وخليله ، أرسله ﷺ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، ومن الضلال إلى الهدى ، فبلغ الرسالة ، وأدى الأمانة ، ونصح الأمة ، وكشف الغُمَّة [1] ، وتركنا على المحَجَّة البيضاء ؛ ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلا هالك .

أما بعد : فهذا البحث « الوقاية من الجريمة في ضوء السنة النبوية » ، أردت من خلاله إلقاء الضوء على طرق الوقاية من الجريمة ، وكيفية معالجة هذه الطرق في السنة النبوية .

أولاً : أهمية البحث :

وتبرز أهمية البحث من خلال الأمور التالية :

١ – إن طَرق هذا الموضوع يُعَدُّ من الأهمية بمكان ، وتظهر أهميته في أنه يلقي الضوء على الأسباب التي تؤدي إلى الجريمة وطرق الوقاية منها ، وذلك من خلال السنة النبوية .

٢ – إن الأنظمة الوضعية اليوم تقف حائرة في كيفية القضاء على معظم الجرائم البشرية ، ولم تجد لها علاجاً ناجعاً ، ولعل في اطلاعها على مثل هذا البحث ما يبعثها على الاستفادة من هذا المنهج وتطبيقه في حياة الناس ، الذي جاء به الرسول محمد بن عبد الله ﷺ من عند ربه سبحانه منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة في وضع الوقاية والعلاج من أجل القضاء على الجريمة بكل صورها وأشكالها المختلفة .

ثانياً : أهم الأسباب الدافعة للكتابة في هذا البحث :

هناك أسباب كثيرة تدعو إلى الكتابة في هذا البحث ، ولعل من أهمها ما يلي :

١ – إبراز مهمة السنة النبوية في معالجة الجريمة وسبيل الوقاية منها ، واتخاذ التدابير اللازمة لمنعها والوقوع فيها .

---

(١) الغُمَّة بضم الغين المعجمة : الغَمّ وكل أمر مبهم ملتبس . المعجم الوسيط ، مادة غمّ .

٢ – بيان أن السنة النبوية لم تنظر إلى الجريمة كجريمة فحسب ، وإنما نظرت إلى جذورها وبواعثها ، فعملت على علاجها بما يكفل سعادة الفرد والمجتمع .

٣ – بيان أن ما تتخبط به الأنظمة الوضعية – من وضع الحلول اللازمة لمنع الجريمة – بأنه لن يخرجها من تخبطها إلا الرجوع إلى الدين الإسلامي ، فتتخذ منه منهجاً صحيحاً وتطبقه في حياتها ، فتحيا به البشرية ، وتقضي على كل جريمة ، فيعم الأمن والرخاء والاستقرار والطمأنينة بين الناس .

ثالثاً : مشكلة البحث وكيفية التعامل معها :

إن مشكلة البحث متعددة ، فمنها :

١ – إن الكتابة في هذا الموضوع مستقلاً عن غيره من وجهة نظر السنة النبوية تكاد تكون عديمة أو غير موجودة ، فيُعَدُّ البحث بِكراً من هذا الجانب ، وقد كتب الكثيرون في الجريمة في العصر الحديث بوجه عام ، وكانت كتاباتهم متعددة الجوانب ؛ فمنها ما يتعلق بالجانب الأصولي ، ومنها ما يتعلق بالجانب الفقهي ، ومنها ما يتعلق بالجانب القانوني ، ومنها ما يتعلق بالجانب النفسي ، ومنها ما يتعلق بالجانب الاجتماعي ، أما ما يتعلق بجانب السنة النبوية فلم أر أحداً تناول هذا الموضوع أو تطرق إليه ، لأن الجانب الحديثي يحتاج إلى دراسة الأسانيد والمتون وتخريج الأحاديث وعزوها إلى مصادرها في السنة النبوية ، كما يحتاج إلى التأليف بين المتعارضات من الأحاديث ، إما بالجمع ، وإما بالترجيح ، وإما بمعرفة الناسخ من المنسوخ ، وإما باستخراج الحكمة ، أو استخراج موضع الشاهد منه الذي يتوافق مع الموضوع ، ثم التعقيب على ما كتب .

٢ – إن مادة البحث العلمية عزيزة ونادرة من حيث إنها مفرقة ومبعثرة في بطون كتب السنة ، وكتب التفسير ، وكتب الفقه ، وكتب الأصول ، والقواعد ، وكتب

الأخلاق والسلوك ، بل وفي كتب اللغة ، وتحتاج إلى جهد وصبر وروية ، وإعمال فكر . كل ذلك مع الاستعانة التامة بالله ﷻ أولاً وآخراً .

رابعاً : البحوث التي كتبت في هذا الموضوع والجديد الذي سيضيفه هذا البحث إليها :

تحوي المكتبة الإسلامية العديد من الدراسات حول الجريمة ، وهي تربو على المائة ، ومن بين هذه البحوث :

١- الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ، للشيخ محمد أبي زهرة .

٢- الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية ، لعبد الرحيم صدقي .

٣- الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية ، لعبد العزيز هندي .

٤- الجريمة : أحكامها في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي ، لعبد الفتاح خضر .

٥- الجرائم في الفقه الإسلامي ، لأحمد فتحي بهنسي .

٦- التشريع الجنائي الإسلامي ، لعبد القادر عودة .

٧- التشريع الجنائي الإسلامي ، لعبد الله بن سالم الحميد .

٨- الجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، لمسفر الدّميني .

٩- أسباب الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي ، لعدنان الدوري .

١٠- سبب الجريمة ، لعبد الله بن أحمد قادري .

هذه الكتب تعطينا دليلاً على أن علماء المسلمين لم يقصروا في هذا الجانب ، بل أولوه اهتماماً كبيراً ، وأسهموا فيه إسهاماً جيداً إلى حد الاحتراق في كثير من الجوانب .

والملاحظ أن تلك المؤلفات التي أُلِّفَتْ في هذا الموضوع لم تعتمد في دراستها على المقارنة والموازنة من أجل بيان إيجابيات المنهج الإسلامي في السنة النبوية ، لذا كان هذا البحث لتقديم دراسة جديدة مقارنة بين السنة النبوية وبين القوانين الوضعية في موضوع

الوقاية من الجريمة ، من أجل إظهار الفرق الهائل بين العناية بطريق الوقاية من الجريمة في السنة النبوية التي مصدرها الوحي الإلهي ، وبين العناية التي مصدرها الفكر البشري . وشتان ما بين العنايتين ؛ فالأولى كاملة معصومة ، والأخرى يَعْتَوِرُها النقصان والتخبط وعدم الصواب في كثير من الأحيان .



الفصل الأول
في الجريمة

المبحث الأول : تعريف الجريمة لغةً :

تأتي هذه المادة في اللغة على معانٍ كثيرة ، منها :

١- **القطع والجَزُّ** : قال الفيُّومي : « جَرَّمتُ النخل : قطعته » [(١)] ، وقال الراغب : « أصل الجرم : قطع الثمرة عن الشجر » [(٢)] ، وقال الفيروزآبادي : « جرَّم الشاة : جزّها ، وجرمه يجرمه : قطعه » [(٣)] .

٢- **الانقشاع والذهاب** : قال الفيروزآبادي : « تجرم الليل : ذهب وتكمّل » [(٣)] .

٣- **الكسب مطلقاً** : قال الفيروزآبادي : « جرم لأهله : كسب كاجترم » [(٣)] ، وقال الراغب : « واستعير ذلك لكل اكتساب مكروه » [(٤)] ، أي ثم خصت بالكسب المكروه على سبيل المجاز .

٤- **الذنب مطلقاً أو الجناية مطلقاً** : قال الفيروزآبادي : « جرم عليهم وإليهم جريمة : جنى جناية كأجرم » [(٥)] والجُرْم بالضم : الذنب كالجريمة [(٦)] .

٥- **الحَمْل** : كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [(٧)] . أي : « لا يحملنكم بغض قوم على الاعتداء عليهم » [(٨)] .

---

(١) المصباح المنير ، مادة جرم .

(٢) المفردات ، المادة السابقة .

(٣) القاموس المحيط ، المادة السابقة .

(٤) المفردات ، المادة السابقة .

(٥) القاموس والمعجم الوسيط ، المادة السابقة .

(٦) القاموس ، المادة السابقة .

(٧) سورة المائدة : ٨ .

(٨) المعجم الوسيط ، المادة السابقة .

٦- **الإلصاق** : جرم الدم به : لصق [١] .

٧- **الصفاء** : يقال: جرم لونه : صفا [٢] .

٨- **الرديء** : قال الراغب : « والجرامة : رديء التمر المجروم » [٣] ، « ويقال للتمر المجروم أو ما يجرم منه بعدما يصرم جرم » [٤] .

٩- **التخمين والتخريص** : جرم النخل جرماً : خرّصه كاجترمه [٤] .

١٠- **كل ما عَظُمَ** : وجَرُمَ : عَظُمَ [٤] .

١١- **التمام والانقضاء** : قال الفيومي : « جرم السنة : أتمها ، وتجرم : تمّ وانقضى » [٥] .

١٢- **الخروج عن الشيء** : وقد تجرّم ، وجَرَّمناهم تجريماً : خرجنا عنهم [٦] .

ولا تعارض بين هذه المعاني اللغوية جميعاً ، إذ الجريمة : كل ذنبٍ أو ما في معناه ، من جنايةٍ وقبحٍ ورداءةٍ يكتسبه المرء حقيقةً ، متجاوزاً به الحدود المشروعة (وهو الخروج) ، محتملاً عواقبه التي قد يكون منها الانقطاع والتغيب عن الآخرين ، وربما التوبةُ والصفاءُ، وقد تكون الجريمةُ مجرّد إلصاق ، أو ظنٌّ و تخمينٍ بلا دليلٍ ولا برهانٍ ، فلا تسمى جريمةً حقيقةً ، و إنما على سبيل المجاز ، ثم خُصَّت بعد ذلك بالذنب العظيم .

المبحث الثاني : تعريف الجريمة شرعاً :

وردت عدة تعريفات للجريمة في الشرع ، وكلها لا تخلو من ملاحظات ، بيد أن بعض هذه الملاحظات كبير، أضربنا عنه صفحاً ، وبعضها سهل ميسور اخترنا أقربه إلى الصواب أو إلى ما نحن بصدده . قال أبو الحسن الماوردي : « الجرائم : محظورات شرعية ،

---

(١) القاموس ، المادة السابقة .

(٢) المرجع السابق ، والمعجم الوسيط ، المادة السابقة .

(٣) المفردات ، المادة السابقة .

(٤) القاموس ، المادة السابقة .

(٥) المصباح المنير ، المادة السابقة .

(٦) القاموس ، المادة السابقة .

زجر الله تعالى عنها ، بحد ، أو تعزير » [١] ، وتابعه على ذلك أبو يعلى الفرّاء [٢] ، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ . وهذا التعريف الذي ذهبا إليه ، لنا عليه بعض الملاحظات ، حيث ضيّق واسعاً ، حين شرط ترتيب حد ، وكان الأولى أن يقول بترتيب عقوبة ، فإنها أوسع ، حيث تتناول القصاص والحدود والتعازير .

وعرفها الأستاذ عبد الله سالم الحميد بقوله : « هي عصيان الله بفعل محظور ، زجر الله عنه ، بترتيب حد على فاعله ، عقوبةً أو تعزيراً على فعله ، جزاءً في الدنيا أو عذاباً في الآخرة » [٣] ، ويعترض عليه بما سبق أن اعترضت به على تعريف الماوردي والفرّاء ، والأولى أن يقال في التعريف من وجهة نظري : إن الجريمة هي : عصيان الله ، بفعل ما زجر عنه ، عصياناً تناط به عقوبة دنيوية أو أخروية ، يعني أعم من أن تكون هذه العقوبة الدنيوية ، قصاصاً أو حداً أو تعزيراً أو مناقشة حساب ، أو حبساً على الصراط بعض الوقت ، أو نحو ذلك .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا بأن نذكر لفظاً آخر ذا صلة بالجريمة ، ألا وهو الجناية ، فكثير من العلماء لا يرون فرقاً بين الجريمة وبين الجناية ، فهما مترادفان في الاصطلاح الفقهي [٤] ، ويقال لباب الجرائم في الفقه الإسلامي : باب الجنايات [٥] .

المبحث الثالث : تعريف الجريمة وضعاً (أي في القانون الوضعي) :

لقد عَرَّفَ القانون الوضعي الجريمة بتعريفات عدة ، ونحن نختار أهمها :

التعريف الأول : « كل سلوك إنساني غير مشروع إيجابياً كان أم سلبياً ، عمدياً كان أم غير عمدي ، يرتب له القانون جزاءً جنائياً » [٦] .

---

(١) انظر : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، لأبي الحسن الماوردي صـ٢٨٥ .

(٢) انظر : الأحكام السلطانية ، لأبي يعلى الفرّاء صـ ٢٥٧ .

(٣) انظر : التشريع الجنائي الإسلامي ، لعبد الله سالم الحميد صـ١٠ .

(٤) انظر: التشريع الجنائي لعبدالقادر عودة (٦٧/١) والتشريع الجنائي لعبدالله سالم الحميد صـ ١٢ ، والجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لمسفر الدّميني صـ ٣١ .

(٥) انظر: الجريمة أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي للدكتور عبدالفتاح خضر صـ ١٢ .

(٦) المرجع السابق صـ ٢٧ .

التعريف الثاني : « الجريمة هي : الفعل أو الترك الذي نص القانون على عقوبة مقررة له »[١] . أو هي « إما عمل يحرمه القانون ، وإما امتناع عن عمل يقضي به القانون »[٢] .

التعريف الثالث : « كل فعل أو امتناع مستوجب للمسئولية الجنائية ، تكفَّل القانون ببيانه ، وفرض عقوبته على مرتكبيه »[٣] .

المبحث الرابع : موازنة بين مفهوم الجريمة في الشريعة الإسلامية ومفهوم الجريمة في القوانين الوضعية :

إن تعريف الجريمة شرعاً ، يتناول كل مخالفة زجر الشارع عنها ، ورتب عليها عقوبة في الدنيا أو في الآخرة ، في حين أنها في القوانين الوضعية ، لا تسمى جريمة إلا إذا كانت هناك مُساءلة قانونية أو عقوبة قانونية ، وهو ما يُعرف بقاعدة : « لاجريمةَ ولا عقوبةَ إلا بنص القانون » ، والتي تعتمدها معظم تشريعات العالم في الوقت الحاضر ، لضمان عدم التعدي على الحريات العامة . في حين أنه في الشريعة الإسلامية ، تسمى جريمة وإن لم يكن عليها عقوبةٌ في الدنيا إذا كان عليها عقوبة في الآخرة .

فتعريف الجريمة في الشريعة الإسلامية أعم من تعريف القوانين الوضعية ، لأنها تتناول الحياتين الدنيوية والأخروية .

في حين أن القانون الوضعي ، يعيش في حدود الدنيا وينسى الآخرة ، حتى في الدنيا، فإنه قاصر ، فكم من جريمة لا يرتب عليها القانون مُساءلة ولا عقوبة، وهي ضارة بالنفس وبالمجتمع ، مثل الزنا إذا كان برضى الطرفين، فإن التشريع الجنائي البشري شرقاً وغرباً يزعم أن الزنا ليس جريمةً في ذاته، إنما يصبح معاقباً عليه إن وقع بطريق الإكراه أو على امرأةٍ متزوجة إن طلب زوجها معاقبتها، فإن سكت فلا تقام الدعوى الجنائية، وقد نصّت

---

(١) انظر: الجريمة لأبي زهرة صـ٢١ ، والتشريع الجنائي الإسلامي لعبدالقادر عودة (٦٦/١) .

(٢) انظر: التشريع الجنائي لعودة (٦٧/١) ناقلاً عن الأحكام العامة في القانون الجنائي (٣٩/١) لعلي بك بدوي الموسوعة الجنائية .

(٣) انظر: شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات المصري ، لمحمد إبراهيم إسماعيل صـ٤٣ .

على ذلك معظم قوانين الغرب ، وبعض الأنظمة العربية ، كالتشريع اللبناني [١] .

فهذا القانون أو هذا التشريع ، لا يعاقب على الأخطاء الاجتماعية ، بل إننا لنجد أن بعض الأنظمة العربية والغربية تعطي تصاريح لبيوت الدعارة ، فصارت بيوت الدعارة عندهم رسمية يحميها القانون ويجرم من يعتدي عليها [٢] .

أما السنة النبوية الغرّاء ، فقد حرّمت هذه الأفعال ، وجرّمتها أي جعلت لها عقوبة ، وهذه العقوبةُ قد تصل إلى درجةِ الإعدام في بعض الأحيان ، كالرجم الثابت شرعاً ، وكشرب الخمر ، فإنه في بعض القوانين العربية - كما لا يخفى على أحد - لا عقوبةَ فيه ، بل يُعدُّ عندهم من الهدايا التي يُتْحَفُ بها الشاربون ، ويقدم كضيافة في البيوت وفي الحوانيت وفي الطائرات ونحو ذلك . وأما في السنةِ النبويةِ فإنها تعاقب عليه وتُجَرِّمَهُ .

وكذلك القوانين الوضعية لا تُجَرِّمُ الربا ولا تعاقب عليه ، سواءٌ القوانين الغربية أو القوانين العربية التي معظمها مستمدٌّ من قوانين الغرب ، والإسلام الممثل في الكتابِ والسنةِ حرّم الربا ، قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ ﴾ [٣] ، ولعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه [٤]، وأمر باجتنابه ، فقال : « اجتنبوا السبع الموبقات » ، وذكر منها : وآكل الربا [٥] .

وكذلك التبرج والعري لم تحرمه معظم القوانين العربية ، وهو في الإسلام الممثل في الكتاب والسنة مجرّم محرم كما لا يخفى على أحد .

وهناك أشياء ليست بجريمة ، عَدَّها القانون الوضعي جريمة ، كتعدد الزوجات، فإنه

---

(١) انظر: الأحوال الشخصية في التشريع والتطبيق لعبدو يونس صـ ٩٥ .

(٢) انظر : مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية لسالم البهنساوي صـ ٧٠ ، وجريمة الزنا في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي لعبدالخالق النواوي .

(٣) سورة البقرة : ٢٧٨ .

(٤) رواه مسلم في المساقاة : باب لعن آكل الربا وموكله (١٢١٨/٣) ، رقم (١٥٩٨) من حديث جابر .

(٥) رواه البخاري في الوصايا : باب رقم (٢٣) بدون ترجمة (٤٩٤/٥) ، رقم الحديث (٢٧٦٦) ، ومسلم في الإيمان باب بيان الكبائر وأكبرها (٩٢/١) ، رقم (١٤٥) كلاهما من حديث أبي هريرة .

يعتبره جريمةً ، يعاقب عليها كما في القانون التونسي [١] ، وكذلك في القانون العراقي ، فلا يجوز الزواج من امرأة ثانية إلا بإذن القاضي ، ومن تزوج بأكثر من واحدة بدون علم القاضي يعاقب بالحبس مدة ، لا تزيد على سنة ، أو بالغرامة بما لا يزيد على مائة دينار ، هذا ما قرره مجلس قيادة الثورة العراقي في جلسته المنعقدة في (١٩٨٢/١/٢٧م) [٢] .

ونتيجة هذا المبحث : هو أن نبين فيه ، بأن التعريف الذي جاء في الشريعة الإسلامية للجريمة ، تعريف جامع مانع ، في حين أنه في القانون الوضعي ، تعريف جامد ، لأنه يخص الجريمة بما كان عليه مُساءلة قانونية أو عقاب قانوني ، وهذا فيه من القصور ما لا يخفى على أحد ، فإنه بتعريفه للجريمة ، يفتح الباب لكثير من الناس أن يجرموا ، ثم يقولوا : طالما أننا لا نقع تحت طائلة المسئولية لا من قريب ولا من بعيد ، فنفعل ما نشاء ، فيضرون أنفسهم ، ويضرون غيرهم تحت سمع القانون وبصره .

المبحث الخامس : مفهوم الوقاية من الجريمة :

الوقاية من الجرائم هي الأساس في علاج المجتمع ، فقد اهتمت بذلك السنة النبوية ، حيث لم تجعل العقاب هو الوسيلة الأولى للعلاج فقط ، بل قدمت له بمقدمات وقائية قبل الوقوع في العقوبة .

والوقاية : أن يجعل المسلم بينه وبين ما يضر وقاية ، ومن معاني الوقاية في اللغة : الحفظ والصيانة والحماية ، يقال : وقى الشيء : صانه عن الأذى وحماه ، قال الله تعالى : ﴿ فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ ﴾ [٣] ووقى الأمر : أصلحه [٤] .

ويمكن تعريف الوقاية من خلال المعاني اللغوية السابقة ، فنقول : الوقاية هي اتخاذ التدابير اللازمة التي تحفظ وتصون المرء من الوقوع فيما يضر بنفسه أو بغيره أو بهما معاً .

---

(١) انظر : شرح قانون الأحوال الشخصية لفريد فتيان صـ ٤٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) سورة الإنسان : ١١ .

(٤) انظر : المعجم الوسيط ، مادة وقى .

وتبعاً لما عرّفنا به الوقاية ، فإنه لا يقتصر التعريف على مجرد البعد عن الأشياء الحسية ، بل البعد أيضاً عن الأشياء المعنوية التي تلحق ضرراً بقلب الإنسان أو بعقله أو بدينه ، وهي في حدود الضروريات الخمس ، يعني ليست مخصوصةً بالبدن فقط ، إنما تتناول البدن والدين والنسل والعرض والمال . هذا هو مفهوم الوقاية من الجريمة .

المبحث السادس : ثمرات الوقاية من الجريمة :

سأتناول الحديث عن ثمرات الوقاية من الجريمة تفصيلاً وإجمالاً :

أما **تفصيلاً** : فهي على النحو التالي :

١- حماية النفس والمحافظة عليها وعدم الوقوع في الجريمة ، سواء كانت نفس الشخص ، أو نفس غيره ، أو هما معاً ، فيؤدي ذلك إلى الأمن والاستقرار النفسي ، وهذا يعني القضاء على الجريمة ، ومكافحتها أو تخفيفها بكل صورها وأشكالها ، على أن العلماء ذكروا أن حفظ النفس يكون بترتيب القصاص ، للاعتداء على النفس عمداً ، والدية للاعتداء عليها خطأً .

٢- حماية المال وحفظه في المجتمع وتنميته والعمل على زيادته ، ليزدهر الاقتصاد ، وتنشط التجارة والصناعة والزراعة وغيرها ، وليعم الرخاء ، فإننا نقضي على الرشوة والربا والغصب والسرقة والنهب ونحوها من الأخلاق الرذيلة ونشيع المعاملات المشروعة ، على أن العلماء ذكروا أن حفظ المال يكون بترتيب حد السرقة والحرابة .

٣- وقاية العقل من التسيب والانهيار ، فالمجتمع المتصف بالعقل ، معناه أنه يتصف بالحكمة والرَّوِيَةِ فتكون قراراته صائبةً وأفعاله سليمةً سديدة ، لذلك عاقب الإسلام شارب الخمر ، لأن في شربه له إذهاباً لعقله ، على أن العلماء قالوا إن حفظ العقل ، يكون بترتيب حد شرب الخمر .

٤- حفظ العرض من الانتهاك ، والنسل من الاعتداء على الحياة الزوجية ، وتحريم العلاقات خارج الزواج ، لذا منع الإسلام الزنا ، لأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب

وإضاعة الأولاد ، ويعكر الحياة الزوجية ، بل يقضي عليها ويقضي أيضاً على النسل والنوع الإنساني ، على أن العلماء قالوا : إن حفظ العرض يكون بترتيب حد القَذف والزنا .

٥- حفظ الدين : والمقصود بحفظ الدين كما هو معروف : المحافظة على أحكام وأركان الشريعة ، وحفظها من الاستهزاء والسخرية والعبث ، لذا قرر الإسلام حد الردة ، للذين يعتدون على الدين أو يستهزئون به ، أو يصدون عن سبيله .

وهذه الخمسة التي ذكرتها ، هي المقاصد الخمسة المعروفة التي نزلت كل الشرائع السماوية بحفظها وحمايتها .

وأما جملة : فإن الوقاية من الجريمة تؤدي إلى القضاء عليها تماماً أو على الأقل تخفيفها أو تقليصها ، الأمر الذي يؤدي إلى حياة النفوس وترابط المجتمع وتماسكه ، فيؤدي المجتمع دوره وواجبه في الأرض ويأخذ مكانه اللائق .



الفصل الثاني
أسباب الوقوع في الجريمة
« وطرق الوقاية منها في ضوء السنة النبوية »

يمكن ردُّ كل أسباب الوقوع في الجريمة ، إلى سبب أساسي ، ألا وهو البعد عن الدين ، ثم يتفرع عن هذا السبب أسباب أخرى كثيرة فرعية ، سنتناولها بالشرح والتحليل ، مراعين الاختصار والإيجاز قدر الطاقة والإمكان ، ودونك البيان .

السبب الأول: ضعف الوازع الديني والأخلاقي (وهو الأكبر والأساسي) :

حقيقة النفس البشرية أنها مخلوقٌ له حاجاتٌ متعددة ، لأنه يجمع بين الطين والنفخة الإلهية ، وهي الروح ، ولكلٍّ حاجاته ومطالبه ، ولا بد من التوفيق بينهما ، بحيث لا يطغى جانبٌ على جانب .

وقد ينسى الإنسان ذلك ، فتسول له نفسه أن يقع في الجريمة ، لكن كيف والرقباء عليه كثيرون من أفراد المجتمع أو الحاكم ؟ إن نفسه لتسوِّلُ له أن يخدع هؤلاء جميعاً ، فيبتكر من أساليب الحيل والخداع ما ييسر له سبيل الوقوع في الجريمة ، لكن إذا قويَ الوازع الديني والأخلاقي ، المتمثل في سلامة الفطرة والعقل الراشد ومراقبة الله فإنه يكُفُّ عن ذلك .

من هنا كان من الأسباب الأساسية للوقوع في الجريمة : ضعف الوازع الديني والأخلاقي، وقد عبر النبي ﷺ عن ذلك بقوله : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ... »[(١)] ، وبقوله: « إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان وكان عليه كالظُلَّةِ ، فإذا انقلع رجع إليه الإيمان »[(٢)] .

والوقاية هي : تقوية الوازع الديني والأخلاقي وتمكينه من النفس ، ويتحقق ذلك بالأساليب التالية :

---

(١) رواه مسلم في الإيمان : باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي (٧٦/١) ، رقم (١٠٠) من حديث أبي هريرةَ .

(٢) رواه أبوداود في كتاب السنة : باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (٦٣٤/٢) ، رقم (٤٦٩٠) ، والحاكم في المستدرك (٢٢/١) ، في كتاب الإيمان من حديث أبي هريرة وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي .

١- التذكير بمعية الله التي لا تفارق العبد أبداً : قال تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [(١)] .

٢- تهيئة الصحبة الصالحة : كما قال ﷺ : « لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامَك إلا تقيٌّ » [(٢)] .

٣- تطبيق شرع الله تعالى : إن الإسلام يُشرِّعُ لمجتمعٍ مسلمٍ ، أسلم نفسه لله تعالى وارتضى حكم الله في جميع شئون حياته ، لذا نجد الجريمة فيه نادرة جداً ، لأنه ربّى أفراده تربيةً إسلاميةً صحيحةً ، فكانوا بذلك مسلمين حقيقةً ، لا إسلام وراثةٍ وتقليد ، أو إسلام ثرثرةٍ وكلام ، فليس الإيمان بالتمني ، ولكن الإيمان الحقيقي هو ما وقر في القلب وصدّقه العمل .

٤- التذكير بالعاقبة والمصير : وقد دلت السنةُ النبويةُ على ما دلَّ عليه القرآن الكريم من أن الإيمان بالله تعالى وبرسوله وباليوم الآخر ، سببُ الطاعةِ وفعل الخير ، والبعد عن المعصية والشرِّ ، يقول ﷺ : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جارَهُ » [(٣)] ، ويقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه » [(٤)] ، فالمؤمن لا يتركه إيمانه يسعى في إيصال الشر إلى الناس ؛ لأنه لا يحبُّ الشر لنفسه ، وإنما يحب لنفسه الخير ، والخير الذي يحبه لنفسه يحبه لغيره ؛ لأنه ناشئ من إيمانه .

---

(١) سورة الحديد : ٤ .

(٢) رواه أبو داود في الأدب : باب من يؤمر أن يجالس (٢/٦٧٥) ، رقم (٤٨٣٢) ، والترمذي في الزهد : باب ما جاء في صحبة المؤمن (٤/٢٧) ، رقم (٢٥٠٦) . ورواه الدارمي في الأطعمة : باب من كره أن يطعم طعامه إلا الأتقياء (٢/١٠٣) ، وأحمد في المسند (٣/٣٨) ، وابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن رقم ٢٠٤٩) ، كلهم من حديث أبي سعيد الخدري . وسكت الترمذي على الحديث ، وقال النووي في رياض الصالحين صـ ١٧٨ ، رقم (٩٦٤) : « رواه أبو داود والترمذي بإسناد لا بأس به » .

(٣) رواه البخاري في الأدب : باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جاره (١٠/٥٤٦) ، رقم (٦٠١٨) من حديث أبي هريرة .

(٤) رواه البخاري في الإيمان : باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١/٧٨) ، رقم (١٣) ، ومسلم في الإيمان : باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحبَّ لأخيه المسلم ما يحبُّ لنفسه من الخير (١/٦٧) ، رقم (٧١) ، كلاهما من حديث أنس ، واللفظ للبخاري .

فالسنةُ النبويةُ لم تعمد إلى وضع طرق الوقاية من الجريمةِ فقط ؛ لأن الاعتماد على هذا الجانب وحده لا يكفي ، بل لا بُدَّ من رادع آخر يمنع الناس من الوقوعِ في الجرائم والمحظورات ، وهذا الرادع هو غرس الإيمان في قلب الإنسان .

السبب الثاني : الفراغ :

وهو عدم شغل الوقت بالنافع والمفيد . والوقاية منه : هو مَلْءُ الفراغ بالنافع والمفيد .

إن الفراغ قد يكون نعمةً ، إذا ملئَ بالصالح من الأقوال والأفعال ، وقد يكون نِقْمَةً، من حيث إهمالُهُ والإعراضُ عنه ، لأنه جزءٌ من حياة الإنسان ورأس ماله ، وقد جاء في الحديث : « نعمتان مغبونٌ فيهما كثير من الناس الصحة والفراغ » [١] . وقد أخبر النبي ﷺ بأن الإنسان مسؤول عن أوقاته في حياته ، فيقول : « لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن : عمره فيما أفناه ، وعن علمه فيما فعل ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه » [٢] .

وأخبر أيضاً بنزع البركة من الأعمار ، ولعل من مظاهرها عدم مَلء هذا الفراغ بالنافع والمفيد، يقول ﷺ : « لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان ، وتكون السنة كالشهر ، والشهر كالجمعة ، وتكون الجمعة كاليوم ، ويكون اليوم كالساعة ، وتكون الساعة كالضِّرمة [٣] بالنار » [٤] .

وحث ﷺ على استغلال الوقت والحرص عليه ، فقال : « اغتنم خمساً قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » [٥] .

---

(١) رواه البخاري في الرقاق : باب ما جاء في الرقاق (٢٧٥/١١) ، رقم (٦٤١٢) من حديث ابن عباس .

(٢) رواه الترمذي في أول أبواب صفة القيامة : باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص (٣٦/٤) ، رقم (٢٥٣٢) ، من حديث أبي برزة الأسلمي ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » .

(٣) الضِّرمة : الجمرة كما في المعجم الوسيط ، مادة ضرم .

(٤) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في تقارب الزمان وقصر الأمل (٣٨٨/٣) ، رقم (٢٤٣٤) ، وقال : « هذا حديث غريب » .

(٥) رواه الحاكم في المستدرك ، كتاب الرقاق (٣٤١/٤) ، وصححه على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي .

ونظراً لأهمية الوقت ، فقد عالج الإسلام الممثل في السنة النبوية هذه الظاهرة ، بحيث ملأت الفراغ بالنافع والمفيد ، وهناك صور كثيرة لملء هذا الفراغ ، فمنها :

١ – تنظيم الرحلات وإقامة المخيمات الكشفية : ويمكن الاستفادة مما يعرف بالسرايا في العهد النبوي ، فإنه ﷺ لما هاجر إلى المدينة وضع نظاماً لحماية الدولة الناشئة الجديدة من خطر العدو الداخلي والخارجي ، فأنشأ نظام السرايا ، بأن يكلف جمع من الناس وعليهم أمير بمهمة تتمثل في :

أ– استكشاف الأرض المحيطة بالدولة ومَنْ يتحركون فوقها .

ب– تعويدهم الصبر والتحمل .

جـ– شغل أوقات الفراغ لديهم بالنافع والمفيد ، وإلا تحولت هذه الأوقات إلى أداة هدم للأفراد والمجتمع .

د– إرسال رسائل صامتة لقريش ، بأن تكف عن أذى المسلمين وملاحقتهم إذ هم اليوم غيرهم بالأمس ، وكل ذلك يمكن أن يظهر للباحث من خلال دراسة سرية عبد الله بن جحش وغيرها من السرايا التي كانت في العهد النبوي [١] .

٢ – تخصيص أماكن لممارسة الألعاب الرياضية : وهو ما يعرف اليوم باسم الملاعب والأندية الرياضية ، وكان النبي ﷺ يحدد لأصحابه خارج المسجد غرضين يعدون بينهما جرياً أو ركوباً للدواب أو بممارسة الرماية ، وأكد ذلك ﷺ بقوله : « كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوس ، وتأديبه فرسه ، وملاعبته أهله ، فإنهن من الحق » [٢] .

---

(١) انظر تفصيل هذه السرايا والهدف منها في كتاب : سبل الهدى والرشاد لمحمد بن يوسف الصالحي ، (٦/٩–٣٧٨ ، وما بعدها) ، إذ كله حول السرايا وأهدافها جملة وتفصيلاً .

(٢) رواه أبو داود في الجهاد : باب الرمي (١٦/٢) ، رقم (٢٥١٣) ، والترمذي في الجهاد : باب ما جاء في فضل الرمي (٩٥/٣) ، رقم (١٦٨٧) ، والنسائي في الخيل : باب تأديب الرجل فرسه (٢٢٢/٦) ، وابن ماجه في الجهاد : باب الرمي في سبيل الله (٩٤٠/٢) ، رقم (٢٨١١) ، وأحمد في المسند (١٥٤/٤) ، والحاكم في المستدرك (٤١٧/١–٤١٨) ، وصححه ووافقه الذهبي . وقال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح » .

٣- التنزه بين الأشجار وعلى الشواطئ ، بين الماء والخضرة ، وهو ما يعرف الآن بالرحلات إلى الحدائق والأنهار والبحيرات ونحوها ، فقد جاء عن النبي ﷺ أنه ذهب إلى بئر أريس بالمدينة ، وقد وضع رجله في الماء كاشفاً عن ساقيه ، وكان يتبعه أصحابه كأبي بكر وعمر وعثمان[١] .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك صور أخرى . وذلك بتخصيص أماكن لتعليم بعض الأعمال الحرفية « معاهد للتدريب » ، وإقامة المكتبات ، ونشرها في كل الأحياء ، تشجيعاً للقراءة والاطلاع ، وأيضاً إنشاء معاهد لحل مشكلة المجتمع البيئية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها . وأيضاً تهيئة المؤسسات ، لإلحاق العاطلين عن العمل القادرين عليه بها ، إلى غير ذلك من كل ما يشغل أوقات الفراغ ، وهي كثيرة .

وعلاج هذا السبب : لا تكفيه هذه العجالة ، وإنما يحتاج إلى بحث مطول ، ونحن الآن بصدد إعداده تحت عنوان : « مَلْءُ الفراغ بين السنة النبوية وميثاق الفراغ الدولي » .

السبب الثالث : التكالب على الدنيا :

والوقاية منه : التزهيد في الدنيا والحث على التقلل منها .

خلق الله الدنيا ، لتكون ميدان سباق بين بني الإنسان ، يعبرون منه إلى الآخرة ، ولذا لم يحرمها عليهم ، وإنما وضع لتعاطيها قيوداً وضوابط ، منها :

١- أن تكون من حلال لا من حرام، يقول ﷺ: « إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً »[٢].

٢- أن تكون بعزة نفس لا بذل وهوان ، إذ يقول ﷺ : « تعس عبد الدينار والدرهم

---

(١) انظر : صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ : باب « لو كنت متخذاً خليلاً ... » (٥/٧/٢٥)، رقم (٣٦٧٤) ، ومسلم في فضائل الصحابة : باب من فضائل عثمان (١٨٦٧/٤) ، رقم (٢٤٠٣) .

(٢) رواه مسلم في الزكاة : باب قبول الصدقة من الكسب الطيب (٧٠٣/٢) ، رقم (٦٥) ، من حديث أبي هريرة .

والقطيفة [١] والخميصة [٢] إن أُعْطِيَ رضي وإن لم يُعْطَ لم يرضَ » [٣] .

٣- وأن ينفقها إنفاقاً وسطاً ، فلا شح ولا تقتير ولا إسراف ولا تبذير ، قال الله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۝٦٧ ﴾ [٤] . وقال : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ۝٣١ ﴾ [٥] ، وقال ﷺ : « بحَسْب ابن آدم أُكُلاتٌ يُقِمْن صُلْبَه » [٦] .

٤- أن يؤدي حق الله فيها من زكاة وما في حكمها ، يقول الله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [٧] .

٥- أن لا يكون لها سلطان على القلوب ، وإنما تكون في أيدينا بحيث نعطيها لله عندما يطلبها منا ، وثقتنا أنه يخلف ، قال الله تعالى : ﴿ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝٣٩ ﴾ [٨] ، وقال ﷺ: « من تصدق بعدل [٩] تمرة من كسب طيب – ولا يقبل الله إلا الطيب – فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبه ، كما يربي أحدكم فَلُوَّهُ [١٠] حتى تكون مثل الجبل » [١١] .

---

(١) القطيفة : كساء له خمل . النهاية ، مادة قطف .

(٢) الخميصة : ثوب خَز أو صوف مُعْلَم ، وقيل : لا تسمى خميصة إلا أن تكون سوداء مُعْلمة . النهاية، مادة خمص.

(٣) رواه البخاري في الرقاق ، باب ما يتقى من فتنة المال (١١/٣٠٤)، رقم (٦٤٣٥) من حديث أبي هريرة .

(٤) سورة الفرقان : ٦٧ .

(٥) سورة الأعراف : ٣١ .

(٦) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في هديه ﷺ في الأكل (٤/١٨) ، رقم (٢٤٨٦) من حديث المقدام بن مَعْدِ يَكْرِب ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » .

(٧) سورة التوبة : ١٠٣ .

(٨) سورة سبأ : ٣٩ .

(٩) العدل والعَدل بالكسر والفتح بمعنى المِثل . النهاية ، مادة عدل .

(١٠) فَلُوَّهُ : أي مُهره الصغير ، وقيل : هو العظيم من أولاد ذوات الحوافر . النهاية ، مادة فلا .

(١١) رواه البخاري في الزكاة : باب الصدقة من كسب طيب (٣/٣٥٤) ، رقم (١٤١٠) ، ومسلم في الزكاة : باب قبول الصدقة من الكسب الطيب (٢/٧٠٢) ، رقم (٦٣) ، كلاهما من حديث أبي هريرة واللفظ للبخاري .

في ضوء هذه المعايير ، لا حرج على المرء أن يأخذ الدنيا في أي صورة من صورها ، ومن ينسى هذه المعايير ، فإنه يتكالب على الدنيا ، ويصبح عبداً لها ، وقد يحمله التكالب على الوقوع في المحظور أو في الجريمة ، لإشباع شهواته وملذاته ، لذا كان التكالب على الدنيا على النحو الذي ذكر من أهم أسباب الوقوع في الجريمة.

والوقاية من التكالب على الدنيا ، إنما تكون بالتزهيد فيها والحث على التقلل منها، كما يظهر من الصور التالية :

أ- أنه ﷺ أخبر أن من أراد الله أن يحبه فليزهد فيها (١) .

ب- وأنها لا تساوي عند الله شيئاً ، « لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضةٍ، ما سقى كافراً منها شربة ماء » (٢) .

جـ- وأنها سجن المؤمن وجنة الكافر (٣) ، وإنما كان سجناً ، لأن المؤمن فيها مقيد بقيود التكاليف ، فلا يقدر على حركة إلا بأمر شرعه ، والكافر منفكٌّ عن أي تكليف ، آمن من المخاوف ، يأكل ويتمتع ويلهيه الأمل ، وينسى الآخرة ولا يحسب لها أي حساب .

د- وأنها فانية ، قال ﷺ : « مالي وللدنيا ، ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها » (٤) .

هـ- وأن حبها رأس كل خطيئة (٥) ، وإنما كانت كذلك لأنها توقع في الشبهات ثم

---

(١) رواه ابن ماجه في الزهد : باب الزهد في الدنيا (١٤٧٣/٢) ، رقم (٤١٠٢) ، من حديث سهل بن سعد الساعدي . قال النووي في رياض الصالحين صـ ٢٢٧ : « حديث حسن رواه ابن ماجه وغيره بأسانيد حسنة » .

(٢) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في هوان الدنيا على الله (٣٨٣/٣) ، رقم (٢٤٢٢) من حديث مسهر ابن سعد ، وقال : « هذا حديث صحيح غريب » ، ووافقه النووي في رياض الصالحين صـ ٢٢٩ .

(٣) رواه مسلم في أول الزهد (٢٢٧٢/٤) ، رقم (٢٩٥٦) من حديث أبي هريرة .

(٤) رواه الترمذي في الزهد : باب رقم (٣١) ، (١٧/٤) ، رقم (٢٤٨٣) ، وابن ماجه في الزهد : باب مثل الدنيا (١٣٧٦/٢) ، رقم (٤١٠٩) ، وأحمد في المسند (٣٠١/١) ، كلهم من حديث ابن مسعود . قال الترمذي : « هذا حديث صحيح » .

(٥) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٣٣٨/٧) ، رقم (١٠٥٠١) ، من حديث الحسن البصري مرسلاً بإسناد صحيح ، رواته ثقات ، وقال علي بن المديني : « مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح » . انظر : الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة صـ ١٨٠ .

في المكروهات ثم في المحرمات ، وتشغل الإنسان عن الواجبات التي تجبِ عليه لله ولخلقه ، فلا يقوم بها ظاهراً ولا باطناً ، وأيضاً لو نظرنا إلى الحسد والكبرياء والغش وغير ذلك من الخصال الذميمة ، لوجدنا أن الدافع إلى ذلك هو حب الدنيا ، وإلا لما حسدنا ولا تكبرنا ولا غششنا ، يقول الله تعالى : ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾ (١) .

و- وأخبر بأن الدنيا ملعونة ، ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالم أو متعلم (٢) . والمعنى أن الدنيا مبغوضة ساقطة ، وما والاه : أي قاربه من الطاعة ، موصلة لمرضات الله تعالى ، ولا يفهم من هذا الحديث سب الدنيا مطلقاً ولعنها ، بل الملعون منها ما يبعد عن الله تعالى ويشغل عنه ، كما يدل عليه آخر الحديث (٣) .

ز- وأخبر بأنها مثل الذي يخرج من الإنسان ، فعن الضحاك بن سفيان (٤) قال : قال لي رسول الله ﷺ : « يا ضحاك ، ما طعامك ؟ » قلت : اللحم واللبن ، قال : « ثم يصير إلى ماذا ؟ » ، قلت : إلى ما قد علمت يا رسول الله ، قال : « فإن الله قد جعل ما يخرج من ابن آدم مثلاً للدنيا » (٥) .

ح- وحذّر ﷺ من الانجرار وراء الدنيا وزهرتها فقال : « إن مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها » (٦) .

---

(١) سورة القصص : ٨٣ .

(٢) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في هوان الدنيا على الله (٣/٣٨٤) ، رقم (٢٤٢٤) من حديث أبي هريرة . قال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب » .

(٣) انظر : حاشية رياض الصالحين صـ ٢٢٩ .

(٤) هو الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب الكلابي أبو سعيد ، صحابي معروف ، كان من عمال النبي ﷺ على الصدقات . انظر : تقريب التهذيب (١/٣٧٢) .

(٥) رواه أحمد في المسند (٣/٤٥٢) ، والطبراني في الكبير رقم (٨١٣٨) ، وهو حديث حسن . انظر : السلسلة الصحيحة رقم (٣٨٢) .

(٦) رواه البخاري في الزكاة : باب الصدقة على اليتامى (٣/٤١٧) ، رقم (١٤٦٥) ، ومسلم في الزكاة : باب تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا (٢/٧٢٩) ، رقم (١٠٥٢) ، كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري واللفظ للبخاري .

السبب الرابع : التوسع في المباحات :

قد يفطن المرء إلى خطورة تعاطي المحظورات الممثلة في الجرائم ، لكنه يتساهل مع نفسه في قضية المباحات والتوسع فيها ؛ معللاً فعله بأن الله تعالى يقول : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[١] ؟ ويجره هذا التساهل إلى التوسع في المباحات بصورة قد تبطره وتجعله يجحد النعمة ، أو يفكر في الوقوع في الجريمة ، عندما لا تفي موارده بحاجاته المباحة ، التي توسع فيها ، وهذا هو الخطر الداهم الذي ألمح إليه النبي ﷺ بقوله : « ما ملأ آدميٌّ وعاءً شراً من بطنٍ »[٢] ، ومن قبل ألمح إليه رب العزة بقوله : ﴿ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾[٣] ، وبقوله : ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾[٤] .

والوقاية من ذلك : إنما تكون بالتقلل من المباحات وعدم التوسع فيها قدر الطاقة والإمكان .

وقد أجمل النبي ﷺ ذلك كله في قوله : « من أصبح منكم آمناً في سِرْبِهِ[٥] معافى في جسده ، عنده قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا »[٦] ، والحديث يدل على التوسط في طلب المباح والرضى باليسر منه والقناعة به . وقال : « ليس الغِنى عن كثرة العَرَض ولكن الغِنى غِنَى النفس »[٧] .

---

(١) سورة الأعراف : ٣٢ .

(٢) أخرجه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في هديه ﷺ في الأكل (١٨/٤) ، رقم (٢٤٨٦) من حديث المقدام بن مَعْدِ يَكْرِب ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » .

(٣) سورة الأعراف : ٣١ .

(٤) سورة الإسراء : ٢٦ ، ٢٧ .

(٥) السِّرب ، بكسر السين المهملة : النفس . النهاية ، والمصباح المنير ، مادة سرب .

(٦) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء في الزهادة في الدنيا (٥/٤) ، رقم (٢٤٤٩) ، وابن ماجه في الزهد : باب القناعة (١٣٨٧/٢) ، رقم (٤١٤١) من حديث عبيدالله بن محصن الخطمي . قال الترمذي : « هذاحديث حسن غريب » .

(٧) رواه البخاري في الرقاق : باب الغنى غنى النفس (٣٢٧/١١) (رقم ٦٤٤٦) ومسلم في الزكاة : باب ليس الغنى عن كثرة العرض (٧٢٦/٢) (رقم ١٢٠) كلاهما من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ .

السبب الخامس : الفقر وسوء الأوضاع الاقتصادية :

إن ارتباط الفقر بالجريمة قضية مغرقة في القدم ، فقد تحدث عنها أرسطو وأفلاطون ، وقدما لها الكثير من الآراء والفرضيات ، فالفقر في تقديرهما يولد الانفعالات النفسية لدى الفرد ؛ نتيجة شعوره بانعدام العدالة ، وهذا الوضع يقود إلى الرذيلة بجميع صورها ، والجريمة واحدة منها [١] .

ويرجع الفقر إلى مسألة موضوعية مهمة جداً ، وهي عجز الإنسان عن تحقيق الحاجات الرئيسية من مسكن ومأكل وملبس ، بصورة تتناسب مع الأوضاع السائدة في مجتمع من المجتمعات ، وقد أثبتت معظم الإحصائيات في العالم ، أن هناك ارتباطاً بين الفقر والظاهرة الإجرامية ، حيث يترتب على ذلك عدم قدرة بعض الأشخاص على إشباع حاجاته ، فيحاول تحقيق ذلك بطريق الجريمة [٢] ، كالسرقة والنهب والسلب والغش وخيانة الأمانة ، والنصب والاحتيال والتزوير والإفلاس التجاري وشيكات بلا رصيد ، والاعتداء على الآخرين ، واللواط والسِّحاق والزنا وغير ذلك .

الوقاية : للوقاية من الفقر وسائل كثيرة جمعها كلها أو جلها الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه « مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام » ، ويضيق هذا البحث عن الدخول في دقائق هذه الوسائل ، ويكفينا منها هنا إشارات تتمثل في :

١ – تقوى الله القائمة على الإيمان به سبحانه وبكل ما أوجب الإيمان به ، مع الإقلاع عن المعاصي ، صغيرها وكبيرها ، ظاهرها وباطنها ، ثم المحافظة على الفرائض ، والإكثار من النوافل ، فإن لهذا أعظم الأثر في مَلْءِ الصدر بالغنى والقناعة والرضى بالقليل ، وقد جاء في الحديث القدسي : « يا ابن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنى وأسد فقرك ، وإن لا تفعل ملأت يديك شغلاً ولم أسد فقرك » [٣] ، على أن التقوى تحمل صاحبها على العمل

---

(١) انظر: علم الإجرام وعلم العقاب لعبود السراج صـ ٢٨٦ .

(٢) انظر: مبادئ علم الإجرام صـ ١٧١ .

(٣) رواه الترمذي في القيامة في آخر باب رقم (١٤) ، (٤/٥٨) ، رقم (٢٥٨٤) ، وابن ماجه في الزهد : باب الهم بالدنيا (٢/١٣٧٦) ، رقم (٤١٠٧) ، وأحمد في المسند (٢/٣٥٨) ، كلهم من حديث أبي هريرة ، واللفظ للترمذي . قال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب » .

واستغلال كل فرصة وإتعاب النفس ، فيكون الغنى وتكون البركة ، قال الله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (١) ، وقال : ﴿ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴾ (٢) .

٢- القضاء على البطالة والتسوُّل بكل الأساليب والوسائل الممكنة على النحو الذي سيأتي في السبب السادس .

٣- توظيف الزكاة وما في حكمها في سد حاجات الفقراء مرة بالاستهلاك ، ومرة بالاستثمار ، وكان ﷺ يجمع الزكاة ، ويجعل ولاته يأخذونها من الأغنياء ؛ لِتُرَدَّ على الفقراء ، كي لا يؤدي بهم الفقر إلى التسول والشحاذة (٣) .

٤- التعفف عن المسألة إلا عند الضرورة القصوى التي لا مفر منها، يقول ﷺ : « إني لأعلم أول ثلاثة يدخلون الجنة: الشهيد ، وعبد أدى حق الله وحق مواليه ، وفقير عفيف متعفف » (٤) .

٥- التعوذ من الفقر ، يقول ﷺ : « تعوذوا بالله من الفقر » (٥)، وكان يقول : « اللهم إني أعوذ بك من الجوع ، فإنه بئس الضجيع » (٦) ، وكان يقول في دبر كل صلاة : « اللهم

---

(١) سورة الأعراف : ٩٦ .

(٢) سورة الجن : ١٦ .

(٣) انظر : حديث بعث معاذ إلى اليمن للدعوة الإسلامية في صحيح البخاري ، كتاب الزكاة : باب أخذ الصدقة من الأغنياء (٣/٤٥٥) ، رقم (١٤٩٦) ، ومسلم في كتاب الإيمان : باب الدعاء إلى الشهادتين (١/١٩٦) بشرح النووي .

(٤) رواه الترمذي في الجهاد : باب ما جاء في ثواب الشهيد (٣/٩٧) ، رقم (١٦٩٢) ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » ، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن صـ ٢٩٣ ، رقم ١٢٠٣) ووافقهما العراقي على تصحيحه في تخريج الإحياء (٢/٢٢٠) ، ورواه أحمد في المسند (٢/٤٧٩) واللفظ له .

(٥) رواه النسائي في الاستعاذة : باب الاستعاذة من الجوع (٨/٢٦٢) ، وأحمد في المسند (٢/٥٤٠) من حديث أبي هريرة ، وشواهده الأحاديث المذكورة بعده .

(٦) رواه النسائي في الاستعاذة : باب الاستعاذة من الجوع (٨/٢٦٣) ، وابن ماجه في الأطعمة : باب التعوذ من الجوع (٢/١١١٣) ، رقم (٣٣٥٤) من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح . وانظر : صحيح الجامع الصغير رقم (١٢٩٤) .

إني أعوذ بك من الكفر والفقر »[١] . وقال : « اللهم اقض عنا الدين واغننا من الفقر »[٢] .

٦- عدالة التوزيع ، بأن يأخذ كل واحد في الأمة نصيبه دون أن يقدم شفعاء أو وسطاء أو يبذل رشوة ونحوها ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾[٣] .

٧- الهدية والضيافة والهبة ونحوها ، فإنها من أعظم أسباب الوقاية من الفقر وما يؤدي إليه من جرائم ، يقول ﷺ : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه »[٤] ، وقال : « تَهادَوا تَحابُّوا »[٥] . إلى غير ذلك من الأسباب في الوقاية من الفقر المؤدي إلى الوقوع في الجرائم .

السبب السادس : انتشار البَطالةِ والتَّسَوُّلِ[٦] :

ولعل أهم الأسباب التي تدعو إلى البطالة ، ضعف النظام الاقتصادي ، وسوء تنظيمه وتخلفه ، وعدم عدالته ، وهو يهيئ للإنسان فرص الانحراف والانسياق في تياره المدمر ،

---

(١) رواه النسائي في الاستعاذة : باب الاستعاذة من الفقر (٨/٢٦٢) ، وأحمد في المسند (٥/٣٩ ، ٤٤) ، والحاكم في المستدرك (١/١٣٥) ، كلهم من حديث أبي بكرة ، وصححه الحاكم على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

(٢) رواه أحمد في المسند رقم (٨٩٤٧ ، ٩٢٣٦) بإسناد صحيح كما قال الشيخ أحمد شاكر .

(٣) سورة البقرة : ١٨٨ .

(٤) رواه البخاري في الأدب: باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره (١٠/٥٤٦)، رقم (٦٠١٩)، ومسلم في اللُّقَطَة : باب الضيافة (١٢/٣٠) بشرح النووي ، كلاهما من حديث أبي هريرة بلفظهما .

(٥) رواه مالك في الموطأ في كتاب الجامع : باب ما جاء في المهاجرة (٢/٢٤٤) ، رقم (٤٤) مرسلاً من حديث عطاء بن أبي مسلم الخراساني بهذا اللفظ ، ورواه الترمذي في الولاء والهبة : باب ما جاء في حث النبي ﷺ على الهدية (٣/٢٩٨) ، رقم (٢٢١٣) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ « تهادَوا ، فإن الهدية تذهب وَحَرَ (حقد) الصدر » ، وقال : « هذا حديث غريب من هذا الوجه » . وحسن الحديث الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/٧٠) ، والسيوطي في الجامع الصغير رقم (٣٣٧٣) ، ووافقه المناوي في فيض القدير (٣/٢٧١) .

(٦) البطالة : هي العجز عن الكسب لمرضٍ أو التعطل عن العمل بسبب ضيق فرص العمل ، أو الكسل أو الإهمال ونحو ذلك . والتسوُّل : هو الشحاذة .

نتيجة للأثر السيئ المترتب عليه ، سواء لناحية الفراغ الذي ينشأ عنه استغلاله بطريقة سيئة ، أو لناحية حرمان الإنسان من وسيلة مشروعة ، تحقق رغباته ، فينعكس سلباً على تصرفاته ، وينمي لديه الحقد والثورة على النظام والشعور بالنقص وعدم الثقة .

فالمهنة : تعتبر مصدر أمان واستقرار للإنسان ، وتتيح له القيام بدوره في المجتمع ، وهي من ناحية أخرى تحرره من سلطان الآخرين ، أو من الذي يتولى الإنفاق عليه وتجعله يشعر بالقيم المعنوية لوجوده وتحقيق آماله ، لذلك فإن الارتباط بمهنة معينة يعطيه الإحساس بكيانه الاجتماعي ، حيث ينصرف إلى متابعة العمل والإنتاج ، ورفع مستواه بالوسائل المشروعة مما يبعده عن اللهو والعبث والانحراف (١) .

وللبطالة آثار نفسية واجتماعية خطيرة ، يترتب عليها في النهاية ارتكاب بعض صور الجرائم ، فالشخص الذي وُجِدَ في حالة بطالة بعد عمل ، وخاصة إذا كان ربَّ أسرة ، يشعر بالعجز عن إعالة أفراد أسرته ، مما يُوَلِّدُ له ضيقاً نفسياً شديداً ، قد يلجأ بسببه أحياناً إلى الانتحار ، أو الحصول على المال بأي وسيلة حتى ولو كان بطريق الجريمة .

الوقاية : مقاومة البطالة : لقد قاوم الإسلام البطالة بصورٍ شتى يضيق المقام عن استيعابها هنا ، ومن أهم هذه الصور :

١- الدعوة إلى العمل وترك التواكل ، فإن العمل في النافع والمفيد شغل للنفس بالحق ، والمرء ما لم يُشغل نفسه بالحق شغلته بالباطل ، يقول ﷺ : « ما أكل أحد طعاماً قط خير من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود ، كان يأكل من عمل يده » (٢) ، وسُئل النبي ﷺ : أي الكسب أطيب ؟ قال : « عمل الرجل بيده » (٣) .

٢- تحريم الصدقة على غني أو قادر على العمل ، وفي ذلك يقول ﷺ : « لا تحل

---

(١) انظر : علم الإجرام والعقاب صـ ٩١ بتصرف .

(٢) رواه البخاري في البيوع : باب كسب الرجل وعمله بيده (٣٨٠/٤) ، رقم (٥٢٨) من حديث المقدام بن معديكرب .

(٣) رواه أحمد في المسند (٤٦٦/٣) ، والحاكم في المستدرك (١٠/٢) وصححه ، ووافقه الذهبي .

الصدقة لغني ولا لِذي مِرَّة سَوِيٍّ »[1] ، وذو المرة السوي هو : السليم الأعضاء ، القوي المتبطل ، الكسول الذي لا يعمل ، ويعيش على صدقات الناس وزكواتهم ، ويأكلها حراماً؛ لأنها مال الفقراء والمساكين ، والمتبطل القادر على العمل لا تحل له الصدقة .

٣- ومنها الوقف الخيري ، وتحريم الربا ، والحث على القرض الحسن ، والهجرة في طلب الرزق الحلال ، وتأمين فرص العمل للعاطلين ، وغير ذلك من الصور الكثيرة .

وأما التسوُّل : فهو من أسباب البطالة ، ودافعه الطمع والجشع ، وهو مرض اجتماعي خطير ، يثير البلبلة ، ويبعث على الخوف والذعر والقلق ، وهو مظهر من مظاهر التخلف والتدني وانحطاط المجتمع وترديه .

الوقاية : مقاومة التسول : والوقاية من التسول في السنة النبوية هي :

١- التحذير من التسول تحذيراً يصل إلى حد التحريم إلا في ظروفٍ استثنائية ، كما جاء في حديث قَبيصة : « إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة :

أ- رجل تحمّل حمالةً ، فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك .

ب- ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله ، فحلت له المسألة حتى يصيب قِواماً من عيش - أو قال : - سداداً من عيش.

جـ- ورجل أصابته فاقةٌ حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحِجا من قومه ، لقد أصابت فلاناً فاقة ، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش - أو قال : - سداداً من عيش ، فما سواهن من المسألة يا قَبيصةُ ، سُحْتاً يأكلها صاحبها سُحْتاً »[2] ، وقال : « ما فتح عبد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر »[3] .

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة : باب من يُعطى من الصدقة وحدُّ الغني (١/٥١٤) ، رقم (١٦٣٤) ، والترمذي في الزكاة : باب ما جاء فيمن لا تحل له الصدقة (٢/٨١-٨٢) ، رقم (٦٤٧) ، والنسائي في الزكاة : باب إذا لم يكن له دراهم وكان له عِدْلُها (٥/٩٩) ، وابن خزيمة في صحيحه (٤/٧٨) ، كلهم من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ، وقال الترمذي : « هذا حديث حسن » .

(٢) رواه مسلم في الزكاة : باب من تحل له المسألة (٧/١٣٣-١٣٤) بشرح النووي .

(٣) رواه الترمذي في الزهد : باب ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر (٣/٣٨٥) ، رقم (٢٤٢٧) ، وأحمد في المسند (٤/٢٣١) من حديث أبي كبشة الأنماري . قال الترمذي : « حديث حسن صحيح » .

٢- وتارة يبين ﷺ أنه سحت أي حرام فلا يعود عليه ذلك إلا بالضرر في نفسه وذويه ، يقول ﷺ : « كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به » (١) .

٣- وتارة بالترغيب في الصبر والعفة والمجاهدة حتى تصبح العفة خُلُقاً له ، وفي الحديث : « إنه من يَستَعفِفْ يُعِفَّهُ الله ، ومن يتصبرْ يُصبِّرْهُ الله ومن يستغنِ يُغنِه الله » (٢) .

٤- وتارة يبين ﷺ أن هذه المسألة تكون سبباً في فضيحة صاحبها يوم القيامة على رؤوس الأشهاد ، قال ﷺ : « لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله تعالى وليس في وجهه مُزْعَةُ (٣) لحم » (٤) .

٥- وتارةً كان النبي ﷺ يأخذ على الصحابة عهداً أن لا يسألوا الناس شيئاً ، فقد قال لهم في بيعة خاصة : تبايعون « على أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ... ولا تسألوا الناس شيئاً » (٥) .

٦- وتارة كان ﷺ يبين لأصحابه بأن من ترك السؤال فثوابه الجنة ، فقد قال لأصحابه : « من يكفل لي أن لا يسأل الناس شيئاً وأتكفل له الجنة ؟ » ، فقال ثوبان : أنا ، فكان لا يسأل أحداً شيئاً (٦) .

---

(١) رواه الترمذي في أبواب الصلاة : باب ما ذكر في فضل الصلاة (٦٢/٢) ، رقم (٦٠٩) ، وابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن رقم ٢١٠٦) من حديث كعب بن عُجْرة ، وقال الترمذي : « حديث حسن غريب » ، ورواه أحمد في المسند (٣٢١/٣ ، ٣٩٩) من حديث جابر .

(٢) رواه البخاري في الرقاق : باب الصبر عن محارم الله (٣٦٦/١١) ، رقم (٦٤٧٠) ، وفي الزكاة : باب الاستعفاف عن المسألة (٤٢٧/٣) ، رقم (١٤٦٩) ، ومسلم في الزكاة : باب فضل التعفف والصبر والقناعة (١٤٤/٧-١٤٥) بشرح النووي ، واللفظ للبخاري .

(٣) بضم الميم وحكي كسرها وسكون الزاي بعدها مهملة : أي قطعة يسيرة من اللحم ، كما في النهاية ، مادة مزع .

(٤) رواه البخاري في الزكاة : باب من سأل الناس تكثُّراً (٤٣١/٣) ، رقم (١٤٧٤) ، ومسلم في الزكاة : باب النهي عن المسألة (١٣٠/٧) بشرح النووي ، كلاهما من حديث ابن عمر ، واللفظ لمسلم .

(٥) رواه مسلم في الزكاة : باب في النهي عن المسألة (١٣٣/٧) بشرح النووي .

(٦) رواه أبو داود في الزكاة : باب كراهية المسألة (٥١٧/١)، رقم (١٦٤٣)، وأحمد في المسند (٢٧٥/٥ ، ٢٧٦) ، والبغوي في شرح السنة (١١٧/٦) ، وقال محققه : « إسناده صحيح » .

٧- وتارة يكون هذا الترغيب ببيان ثمرة ترك التسول ، من البركة الحسية أو المعنوية أو هما معاً ، فقد قال : « إن هذا المال خضرةٌ [١] حُلْوَةٌ ، فمن أخذه بطيب نفس بورك لـه فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع ، واليد العليا خير من اليد السفلى » [٢] .

إلى غير ذلك من الصور الكثيرة .

السبب السابع : ضعف الشعور بالمسؤولية الفردية والجماعية :

المسلم هو الذي يشعر بأن عليه تبعات وواجبات ، يجب أن يقوم بها ، وأنـه مسـؤول عن كل ما يصدر عنه تجاه نفسه أو تجاه الآخرين ، ولا يجوز لـه أن يتنصـل أو أن يتـهرب مـن المسؤولية أيا كانت هذه المسؤولية؛ لأن ذلك يتنافى مع حمل الأمانة التي شرف الله بها الإنسان .

إن عدم الشعور بالمسؤولية صفة من صفات المنافقين وخصلة من خصالهم ، وهو من الأمراض الاجتماعية الخطيرة التي تفقد الناس الثقة فيما بينهم ، وأيضاً فإن ذلـك يـؤدي إلى تعطيل الأعمال ، وإلى الفوضى والإخلال بالالتزامـات الأدبيـة والماديـة وضيـاع الحقـوق ، وأخيراً الوقوع في الجريمة .

الوقاية : الوقاية من ذلك تكون بتقوية الشعور بالمسؤولية الفردية والجماعيـة علـى النحو التالي :

١- مراقبة الله ﷻ ، إذ المسلم الذي يخاف الله تعالى ، هو الذي يقوم بمسؤوليته ؛ لأنه يعلم أنه إن لم يؤدِّ مسؤوليته في الحياة الدنيا، فسيسأله الله يوم القيامة، يقول الله تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْ

---

(١) شبه النبي ﷺ الرغبة في المال والميل إليه وحرص النفوس عليه ، بالفاكهة الخضراء الحلوة المستلذة ، فإن الأخضر مرغوب فيه على انفراده ، والحلو كذلك على انفراده ، فاجتماعهما أشد ، وفيه إشارة إلى عدم بقائه ؛ لأن الخضروات لا تبقى ، ولا تراد للبقاء . شرح النووي على مسلم (١٢٦/٧) .

(٢) رواه مسلم في الزكاة : باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى (١٢٦/٧) بشرح النووي ، من حديث حكيم بن حزام .

إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [١] ، ويقول ﷺ : « لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه ، وعن علمه فيما فعل ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه » [٢] .

ولا يستقيم أمر الأمة ، ولا تتسق شؤونها إلا إذا قام كل من الحاكم بمسؤولياته ، وأخلص النصح لرعيته ، يقول ﷺ : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسؤول عن رعيته » [٣] .

وهكذا ربى النبي ﷺ أصحابه ، فقد قال لأبي ذر لما طلب الإمارة : « يا أبا ذر ، إنك ضعيف ، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة ، خزي وندامة إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذي عليه فيها » [٤] . وقال ﷺ : « ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت ، وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة » [٥] .

٢- وضع الناس في المسؤولية بصورة ما من الصور ، فهذا عالم ، وهذا متعلم ، وهذا مجاهد ، وهذا حائك ، وهذا بزّار ، وهذا صانع ، وهذا مزارع ، وهذا مسؤول عن أهله وولده ، ، وهذا أمير ، وهذا مأمور ، وهكذا فالكل مسؤول .

٣- المحاسبة والثواب والعقاب : ذلك أن المرء ، إذا أدرك أنه محاسب ، وقد يعاقب أو يثاب ، حمله ذلك على الشعور بالمسؤولية والتفاني في القيام بها،فعن أبي حُميد الساعدي قال: استعمل النبي ﷺ ابن اللُّتْبِيَّة [٦] رجلاً من الأزد على الصدقة ، فجاء بالمال ، فدفعه إلى

---

(١) سورة الصافات : ٢٤ .

(٢) رواه الترمذي في أول القيامة : باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص (٣٦/٤) ، رقم (٢٥٣٢) من حديث أبي برزة الأسلمي ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » .

(٣) رواه البخاري في الجمعة : باب الجمعة في القرى (٤٨٢/٢) ، رقم (٨٩٣) ، ومسلم في الإمارة : باب فضيلة الأمير العادل (٢١٣/١٢) بشرح النووي ، كلاهما من حديث أبي هريرة بلفظهما .

(٤) رواه مسلم في الإمارة : باب كراهة الإمارة بغير ضرورة من حديث أبي ذر (١٤٥٧/٣) ، رقم (١٨٢٥) .

(٥) رواه البخاري في الأحكام : باب من استرعى رعية فلم ينصح (١٥٨/١٣) ، رقم (٧١٥١) ، ومسلم في الإيمان : باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار (١٢٥/١) ، رقم (٢٢٧) ، كلاهما من حديث معقل بن يسار ، واللفظ لمسلم .

(٦) بضم اللام وإسكان التاء على الصحيح : نسبة إلى بني لُتْب ، وهي قبيلة معروفة . واسم ابن اللتبية هذا : عبد الله . شرح النووي على مسلم (٢١٩/١٢) .

النبي ﷺ ، فقال : هذا مالكم ، وهذه هدية أهديت لي ، فقال له النبي ﷺ : « أفلا قعدت في بيت أبيك وأمك فتنتظر أيهدى إليك أم لا ؟ »[(١)] .

ووجه الدلالة : أن النبي ﷺ ما وقف على هذه الصورة ، إلا بعد السؤال والمحاسبة، وقد قال الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٨ ﴾[(٢)] .

وقد وعى عمر ﷺ هذه الحقيقة ، فكان يحاسب نفسه وعماله وأهل بيته ، ومن أقواله في ذلك : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا »[(٣)] .

السبب الثامن : الجهل :

ونعني به الجهل بماهية الجريمة وأفرادها ، فإن نفراً من الناس قد لا يدرك أن الزنا من الجرائم ، أو أن سفك الدماء من الجرائم ، أو أن شرب الخمر من الجرائم ، مع أن هذه الأمور معروفة مُدْرَكَةٌ بالفطرة ، لكن قد يحاط بالإنسان ، فتُغَطَّى فطرته ، ولا يعلم ما الجريمة ؟ فلا يدرك أبعادها .

ثم نريد بالجهل أيضاً الجهل بالآثار المترتبة على الوقوع في الجريمة من ضرر للفرد ، ومن ضرر للجماعة ، وقد ألمح النبي ﷺ إلى هذا السبب عندما قال : « إن بين يدي الساعة لأياماً ، ينزل فيها الجهل ، ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرْج ، والهرج: القتل »[(٤)] . فالجهل مقدمة وهو السبب ، والنتيجة هي القتل وارتكاب الجرائم ، وهي نتيجة متوقعة

---

(١) رواه البخاري في الأيمان : باب كيف كانت يمين النبي ﷺ (١١/٦٤٢) ، رقم (٦٦٣٦) ، ومسلم في الإمارة : باب تحريم هدايا العمال (٣/١٤٦٣) ، رقم (٢٦) ، واللفظ لمسلم .

(٢) سورة الحشر : ١٨ .

(٣) انظر : الجامع للترمذي (٤/٥٤) .

(٤) رواه البخاري في الفتن : باب ظهور الفتن (١٣/١٦) ، رقم (٧٠٦٢ ، ٧٠٦٣) ، ومسلم في العلم : باب رفع العلم وقبضه (٤/٢٠٥٦) ، رقم (٢٦٧٢) ، كلاهما من حديث ابن مسعود وأبي موسى واللفظ للبخاري .

منتظرة ، فإن الناس إذا جهلوا ولم يسعوا إلى فك جهلهم ، وتنافسوا على الدنيا ، فأدى التنافس إلى القطيعة ، وربما أدى إلى الخصومات والشقاق الذي قد تؤدي نتيجته إلى القتل ، لذلك كان من الأسباب التي لا بد أن توضع في حساب من يعمل على معالجة الجريمة والوقاية منها قضية إزالة الجهل .

وقد ينتشر الجهل بسبب غياب العلماء لسبب أو لآخر ؛ إما لأنهم يموتون ، وإما لأنهم يُضَيَّقُ عليهم لأنهم يقولون كلمة الحق ، وإما لأنهم لم يشعروا بقيمة المسؤولية ، فيؤدوا واجبهم في تنوير الأمة وتعليمها ، يقول ﷺ : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً ، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا »[١] .

الوقاية : الوقاية من الجهل هي القضاء عليه ، والدعوة إلى العلم ونشره بين الأمة ، ولهذا نهى النبي ﷺ عن الجهل ، فقال : « من لم يَدَعْ قول الزور والعملَ به ، والجهلَ ، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه »[٢] .

فالخلاص من الجهل هو التسلح بالعلم والمعرفة ؛ لأن التعليم يلعب دوراً مهماً في مقاومة الظاهرة الإجرامية ، فهو دوماً يتضمن بالإضافة إلى جوانب المعرفة جوانب أخرى تربوية حميدة ، حيث يشير إلى القيم والمثل العليا ، ويشيد بها وباعتناقها دائماً ، ولهذا يقول ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم »[٣] .

وإلى ذلك أشار أفلاطون في أحد مؤلفاته إلى أن الإنسان مجرد حيوان متوحش إذا أغفل تعليمه ، فإذا تلقى العلم رجع إلى طبيعته الخيرة ، ويصبح أليفاً حراً .

---

(١) رواه البخاري في العلم : باب كيف يقبض العلم (١/٢٥٨) ، رقم (١٠٠) ، ومسلم في العلم : باب رفع العلم وقبضه (٤/٢٠٥٨) ، رقم (٢٦٧٣) ؛ كلاهما من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ، واللفظ للبخاري.

(٢) رواه البخاري في الأدب : باب قول الله تعالى : ﴿ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾ (١٠/٥٨٠) ، رقم (٦٠٥٧) من حديث أبي هريرة .

(٣) رواه ابن ماجه في المقدمة : باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (١/٨١) ، رقم (٢٢٤) من حديث أنس . وحسنه المزي لطرقه كما في زوائد ابن ماجه للبوصيري .

وانتهى معظم الفلاسفة السابقين إلى أهمية التعليم في البعد عن مسالك الجريمة ، وعبر عن ذلك « فيكتور هوجو » الأديب الفرنسي بقوله : « فتح مدرسة يعادل إغلاق سجن » [١] .

وهذا ما أكدت عليه السنة النبوية .

السبب التاسع : نسيان الموت والاستعداد للآخرة :

خلق الله الإنسان لمهمة في هذه الأرض ، وأعطاه أدوات وآلات ؛ لتنفيذ هذه المهمة ، منها : حواسه وعقله وقلبه ، كما أعطاه منهاجاً يشرح له كيفية أداء هذه المهمة ، ثم قضى أن يتحول الإنسان عن هذه الدنيا إلى الآخرة ؛ للقاء الله والحساب والمجازاة .

والإنسان حين تغيب عنه حقيقة الموت وضرورة الاستعداد للقاء الله ، تسيطر عليه نفسه الأمارة بالسوء ، وتعينه شياطين الإنس والجن ، وتغريه الدنيا ببريقها وزخارفها ، كي ينحرف ويستمر في الانحراف إلى أن يتبلد حسه ، وتموت عاطفته ، ولا يقيم للآخرة ولا للقاء الله وزناً .

وهكذا ينتهي به نسيان الموت ، وعدم الاستعداد للقاء الله ؛ لكي يجرم بكل ما يخطر بالبال ، وما لا يخطر بالبال من جرائم ، تصيب الآخرين في دمائهم وأموالهم وأعراضهم وحرماتهم ، بل تصيبه هو بالهلاك والدمار ، وقد نبّه النبي ﷺ إلى خطورة نسيان الموت ، وترك الاستعداد للقائه فقال : « الكَيِّسُ [٢] من دانَ نفسه [٣] ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله » [٤] .

---

(١) انظر : مبادئ علم الإجرام صـ ١٥٦ .

(٢) الكيس : العاقل ، كما في النهاية ، مادة كيس .

(٣) قال الترمذي في جامعه (٥٤/٤) : « ومعنى قوله : من دان نفسه يقول : يحاسب نفسه في الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة » .

(٤) رواه الترمذي في القيامة : باب (١٤) ، (٥٤/٤) ، رقم (٢٥٧٧) ؛ وابن ماجه في الزهد : باب ذكر الموت والاستعداد له (١٤٢٣/٢) ، رقم (٤٢٦٠) ، وأحمد في المسند (١٢٤/٤) ، والبغوي في شرح السنة (٣٠٨/١٤) ، والحاكم في المستدرك (٥٧/١) ، كلهم من حديث شداد بن أوس . قال الترمذي : « هذا حديث حسن » ، ووافقه النووي في رياض الصالحين صـ ٤٥ ، وحسنه البغوي وصححه الحاكم .

الوقاية : الوقاية من هذا السبب تتحقق باتباع الأساليب والوسائل التي رسمها لنا رسول الله ﷺ ، ومنها :

١- المواظبة على ذكر الموت ، وعدم نسيانه وما يتبع ذلك من لقاء الله تعالى والحساب والمجازاة يقول ﷺ : « أكثروا ذكر هاذم اللذات - يعني الموت »(١)، وقال: « اذكر الموت في صلاتك ، فإن الرجل إذا ذكر الموت في صلاته لحري أن يحسن صلاته ، وصلِّ صلاة رجل لا يظن أنه يصلي غيرها »(٢) .

٢- المواظبة على الأذكار ، لا سيما أذكار النوم واليقظة ، وركوب الدابة وعند الأسفار ، فإن هذه جميعاً تدور في شكلها ومضمونها حول تذكر الموت والاستعداد ليوم الرحيل . يقول ﷺ : « إذا جاء أحدكم فراشَه ، فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنِفَةِ(٣) ثوبه ثلاث مرات وليقل : باسمك ربي وضعت جنبي ، وبك أرفعه ، إن أمسكت نفسي فاغفر لها ، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين »(٤) .

وعن ابن مسعود قال : كان النبي ﷺ إذا أمسى قال : « أمسينا وأمسى الملك لله والحمد لله ، لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ... وإذا أصبح قال ذلك أيضاً : أصبحنا وأصبح الملك لله »(٥) .

---

(١) رواه النسائي في الجنائز : باب كثرة ذكر الموت (٤/٤) ، والترمذي في الزهد : باب ما جاء في ذكر الموت (٣/٣٧٨-٣٧٩) ، رقم (٢٤٠٩) ، وقال : « غريب حسن » . ورواه ابن ماجه في الزهد : باب ذكر الموت والاستعداد له (٢/١٤٢٢) ، رقم (٤٢٥٨) ، وأحمد في المسند (٢/٢٩٣) بإسناد صحيح ، كما قال الشيخ أحمد شاكر في حاشية المسند ، رقم (٧٩١٢) ، ورواه ابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن رقم ٢٥٥٩) صـ ٦٣٤ . وحسنه السيوطي في الجامع الصغير رقم (١٤٩٩) .

(٢) رواه الديلمي في مسند الفردوس ، وحسنه ابن حجر في تسديد القوس . انظر : صحيح الجامع الصغير رقم (٨٦٢) ، والسلسلة الصحيحة رقم (١٤٢١) .

(٣) الصَنِفَةُ : بفتح المهملة وكسر النون بعدها فاء : طرفه مما يلي طُرَّتُهُ . انظر : النهاية ، مادة صنف . وفتح الباري (١٣/٤٦٩) .

(٤) رواه البخاري في التوحيد : باب السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة منها (١٣/٤٦٧) ، رقم (٧٣٩٣) .

(٥) رواه مسلم في الذكر : باب التعوذ من شر ما عمل (٣/٢٠٨٩) ، رقم (٢٧٢٣) .

٣- عيادة المرضى ، وتشييع الجنائز ، فإن مشاهدة هؤلاء المرضى والوقوف على ما هم فيه من بلاء ومحنة ثم المشاركة في تشييع الجنائز ، كل هذا يذكر بالموت ويحمل على الاستعداد لليوم الآخر ، وقد جاء في الحديث : « أمرنا النبي ﷺ بسبع ونهانا عن سبع ، أمرنا باتباع الجنائز وعيادة المريض »[(١)] . وقال : « حق المسلم على المسلم خمس - وذكر منها - : عيادة المريض واتباع الجنائز »[(٢)] .

٤- زيارة المقابر بين الحين والحين ، والاعتبار بأحوال أهلها ، وأننا لا محالة صائرون إلى ما صار إليه هؤلاء ، فإن ذلك يحيي النفس ، ويحملها على تذكر هذه الحال دوماً والاستعداد لليوم الآخر ، قال ﷺ : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها ، فإنها تُزَهِّدُ في الدنيا وتُذَكِّرُ الآخرة »[(٣)] .

٥- حضور مجالس الوعظ والتذكير بالموت واليوم الآخر؛ فإن ذلك يُحيي النفوس ، ويحملها على الاستعداد ليوم الرحيل ولقاء الله تعالى ، ولعل هذا يدخل في عموم قوله ﷺ : « من يُرِدِ الله به خيراً يُفَقِّهْهُ في الدين »[(٤)] .

٦- النظر في كتب الزهد ، وكتب الترغيب والترهيب ، فإنها حافلة بما يذكّر بالموت ، ويعينه على الاستعداد لليوم الآخر ، مثل كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، والترغيب والترهيب للمنذري ، ورياض الصالحين للنووي ، ومدارج السالكين لابن القيم ، إلى غير ذلك من أساليب ووسائل تذكّر بالموت ، وتحمل على الاستعداد لليوم الآخر .

---

(١) رواه البخاري في الجنائز : باب الأمر باتباع الجنائز (١٤٥/٣) ، رقم (١٢٣٩) من حديث البراء .

(٢) رواه البخاري في الجنائز : باب الأمر باتباع الجنائز (١٤٥/٣) ، رقم (١٢٤٠) ، ومسلم في السلام : باب من حق المسلم للمسلم رد السلام (١٧٠٤/٤) ، رقم (٢١٦٢) ، كلاهما من حديث أبي هريرة ، واللفظ للبخاري .

(٣) أخرجه ابن ماجه في الجنائز : باب ما جاء في زيارة القبور (٥٠١/١) ، رقم (١٥٧١) . وقال البوصيري في زوائد ابن ماجه : « إسناده حسن » . وأصل الحديث عند مسلم من حديث أبي هريرة في الجنائز : باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه (٦٧١/٢ ، ٦٧٢) ، رقم (٩٧٦ ، ٩٧٧) .

(٤) رواه البخاري في الاعتصام : باب قول النبي ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي » (٣٦٣/١٣) ، رقم (٧٣١٢) ، ومسلم في الزكاة : باب النهي عن المسألة (٧١٩/٢) ، رقم (١٠٣٧) ، كلاهما من حديث معاوية بلفظهما .

السبب العاشر : إيثار التفرد والعزلة لغير غرض شرعي :

والمراد بإيثار التفرد والعزلة : تفضيل حياة التفرد على حياة الجماعة بلا مسوغ شرعي مقبول ، وذلك بأن يعيش الفرد وحده بعيداً عن الناس لسبب أو لآخر .

ولا شك أن الوحدة أحياناً قد تكون قاتلة ، فربما يفكر المعتزل بأفكار قد تؤدي به في النهاية إلى ارتكاب الجريمة بحق نفسه أو بحق غيره أو بحقهما معاً ، وهذا ما ألمح إليه النبي ﷺ بقوله : « عليكم بالجماعة ، وإياكم والفرقة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد ، من أراد بُحْبوحة [1] الجنة فليلزم الجماعة » [2] ، ولعل ما يشهد لهذا الحديث قوله تعالى : ﴿ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ ﴾ [3] . وقال ﷺ : « يد الله على الجماعة ، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يَرْكُضُ » [4] . وعن ابن عمر : أن النبي ﷺ نهى عن الوحدة ، أن يبيت الرجل وحده أو يسافر وحده [5] .

هذا مع مراعاة أن وقوع المعتزل في الجريمة ، قد يكون من قبيل القليل النادر ، لكنه سبب فلا ينبغي إغماضه أو إغفاله ، إذ أسباب الجرائم ، لا يشترط فيها الكثرة والعموم ، بل قد يكون في بعضها ما هو قليل نادر ، والإشارة إليه من باب درء المفسدة أو سد الذريعة .

الوقاية : تتمثل الوقاية في الآتي :

١- مخالطة الجماعة والصبر عليها مع احتفاظ المرء بشخصيته في حياة اجتماعية نظيفة ، عملاً بقوله ﷺ : « عليكم بالجماعة » ، وبقوله : « فليلزم الجماعة » ، وبقوله : « يد الله مع

---

(١) بُحبوحة الجنة : وسطها . النهاية ، مادة بحبح .

(٢) رواه الترمذي في الفتن : باب في لزوم الجماعة (٣/٣١٥) ، رقم (٢٢٥٤) ، وأحمد في المسند (١/١٨ ، ٢٦) ، كلاهما من حديث ابن عمر ، واللفظ للترمذي ، وقال (أي الترمذي) : « هذا حديث حسن صحيح غريب » .

(٣) سورة القصص : ٣٥ .

(٤) رواه النسائي في كتاب تحريم الدم : باب قتل من فارق الجماعة (٧/٩٢) من حديث عرفجة بن شريح الأشجعي . بإسناد حسن صحيح متصل ، رواته كلهم ما بين ثقة أو صدوق .

(٥) رواه أحمد في المسند (٢/٩١) بإسناد صحيح . قاله الشيخ أحمد شاكر .

الجماعة »[١] ، ويقول ﷺ : « إن المسلم إذا كان يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم »[٢] . ويشهد لهذا الحديث قوله تعالى : ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ... ﴾[٣] .

وكما أن النبي ﷺ دعا إلى الجماعة ، فقد حضَّ على أن تكون للمرء شخصيته المستقلة في ظل حياة اجتماعية نظيفة ؛ لأنه سيسأل وحده وسيجازَى وحده ، وفي الحديث : « لا تكونوا إمَّعَةً ، تقولون إن أحسن الناس أحسنّا ، وإن ظلموا ظلمنا ، ولكن وطنوا أنفسكم ، إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساؤوا فلا تظلموا »[٤] .

٢ - التزام الجماعة بالقيم الإسلامية ، حتى تكون أهلاً لانضواء المرء تحت لوائها ، ولقد نبه النبي ﷺ إلى ذلك بقوله : « إنما مَثَلُ الجليسِ الصالح والجليس السوء ، كحامل المِسْك ونافخ الكير : فحاملُ المسك ، إما أن يُحْذيَك ، وإما أن تبتاع منه ، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة ، ونافخُ الكير : إما أن يُحرِقَ ثيابَك ، وإما أن تجد ريحاً خبيثة »[٥] .

ووجه الدلالة من الحديث : أن الصديق الصالح ، وهو رمز الجماعة حين يكون ملتزماً ، يُفيض على صديقه بالخير ، إما بعد أن يسأل ، وهذا معنى : تبتاع منه ، وإما أن

---

(١) رواه الترمذي في الفتن : باب لزوم الجماعة (٣/٣١٦) ، رقم (٢٢٥٦) من حديث ابن عباس ، وقال : « حديث حسن غريب » .

(٢) رواه الترمذي في القيامة : باب رقم (٢٠) ، (٤/٧٣) ، رقم (٢٦٢٥) ، وابن ماجه في الفتن : باب الصبر على البلاء (٢/١٣٣٨) ، رقم (٤٠٣٢) ، وأحمد في المسند (٢/٤٣) ، (٥/٣٦٥) ، كلهم من حديث ابن عمر ، واللفظ للترمذي ، وسكت عليه . وقال الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند رقم (٥٠٢٢) : « إسناده صحيح » .

(٣) سورة الكهف : ٢٨ .

(٤) رواه الترمذي في البر : باب ما جاء في الإحسان والعفو (٣/٢٤٦) ، رقم (٢٠٧٥) من حديث حذيفة ، وقال الترمذي : « حديث حسن غريب » .

(٥) رواه البخاري في الذبائح : باب المسك (٩/٨٢٣) ، رقم (٥٥٣٤) ، ومسلم في البر : باب استحباب مجالسة الصالحين ومجانبة قرناء السوء (٤/٢٠٢٦) ، رقم (٢٦٢٨) ، كلاهما من حديث أبي موسى الأشعري ، واللفظ لمسلم .

يعطيه الصديق ابتداءً من غير سؤال ، وإليه الرمز بقوله : « أو يُحذيَك » ، وإما أن تقتدي بحاله ، وإليه الإشارة بقوله : « أو تشم منه ريحاً طيبة » .

ومن هذه القيم أيضاً ، أن تكون للجماعة إمارة صالحة تقودها نحو الخير ، وتزجرها عن الشر ، قال ﷺ : « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمِّروا عليهم أحداً » (١) . وهذا الحديث في السفر ، فكيف بحال الأمة في الحضر ؟ إذن لا بد من الإمارة والقيادة .

السبب الحادي عشر : العزوبة والعنوسة :

إن الإنسان بفطرته مركب فيه الشهوة ، فالرجل يشتهي المرأة ، والمرأة تشتهي الرجل ، والشرع الحنيف لا يمنع من الإشباع ، ولكنه يشترط الإشباع النظيف الذي هو تحت سمع الشرع وبصره ، ذلك هو الزواج الإسلامي المعروف .

وقديماً : كان التقاء الرجل بالمرأة على أربعة أنحاء ، ثلاثة منها رفضها الشرع ؛ لأنها تتنافى مع القيم والمبادئ الشرعية ، وأبقى واحدة ، وهي الزواج الشرعي المعروف في كتاب الله ﷻ وفي سنة نبيه ﷺ .

ولا شيء أضر على الأمة وأدعى إلى فنائها وانتشار الفسق فيها ، والفجور والزنا وغير ذلك من الجرائم من إعراض شبابها عن الزواج ؛ اكتفاءً بغير ما أحل الله ، فالأمة التي يعرض شبابها عن الزواج أمة ينتشر فيها الفسق والفجور ، وتكثر فيها العداوات والبغضاء ، ويتكون بنيانها العام من أفراد ، لا تماسك بينهم ، ولا وحدة تجمعهم ، ولا ولاء منهم لشيء ، ولا نخوة عندهم على عرض ، ولا عزة ترفع من شأنهم وتعلي قدرهم.

والوقاية : إنما تكون بالحث على الزواج والترغيب فيه مع عدم المبالغة في المهور ، يقول ﷺ : « يا معشر الشباب ، من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر

(١) رواه أبو داود في الجهاد : باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم (٤٢/٢) من حديث أبي سعيد الخدري . وقال محقق جامع الأصول (١٨/٥) : « إسناده حسن » .

وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجاء »[١] .

والباءة : القدرة على مُؤَن الزواج وتكاليفه ، سميت باسم ما يلازمها ، أي سمي الزواج بالباءة ؛ لأن من تزوج امرأة بَوّأها منزلاً ، وغض البصر : كفه عما لا يحل ، وحفظ الفرج : منعه عن الزنا ، والوِجاء - بكسر الواو - : نوع من الخصاء ، وهو : أن تُرَضَّ عروق الأنثيين ، والمراد أنه يقطع الشهوة أي شهوة النكاح .

والحديث فيه تحريض للشباب القادر على الزواج ، وبيان فضله وسمو مكانته ، وخص الشباب بالخطاب ؛ لأن الغالب وجود قوة الداعي فيهم إلى النكاح ، بخلاف غير الشبابِ، وإن كان المعنى معتبراً إذا وجد السبب في الكهول والشيوخ أيضاً[٢]. وقال: « تزوجوا الودود الولود ، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة »[٣] . وقال : « من رزقه الله امرأة صالحة ، فقد أعانه على شطر دينه ، فليتق الله في الشطر الثاني »[٤] . وقال : « النكاح من سُنَّتي ، فمن لم يعمل بسُنَّتي فليس مني »[٥] ، أي ليس على طريقتي ومنهاجي .

وكما حثَّ الإسلام الممثَّل في السنة النبوية على الزواج وحذَّرَ من العزوف عنه ، دعا إلى عدم المبالغة في المهور ؛ لتكون الفرصة كبيرة أمام الشباب في الزواج ، فقال ﷺ : « خيرهن

---

(١) رواه البخاري في النكاح : باب من لم يستطع الباءة فليصم (٩/١٣٩) ، رقم (٥٠٦٦) ، ومسلم في النكاح : باب استحباب النكاح ... الخ (٢/١٠١٨) ، رقم (١٤٠٠) ، كلاهما من حديث عبدالله بن مسعود ، واللفظ لمسلم .

(٢) انظر : ما تقدم بتصرف في فتح الباري (٩/١٣٤ وما بعدها) .

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أنس (موارد الظمآن صـ ٣٠٢ ، رقم ١٢٢٨) ، وصححه ابن حجر في فتح الباري (٩/١٣٨) . ونحوه : أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/١٧٦) من حديث معقل بن يسار وصححه ، ووافقه الذهبي .

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/١٧٥) من حديث انس وصححه ، ووافقه الذهبي ، وسكت عليه ابن حجر في الفتح (٩/١٣٨) .

(٥) رواه ابن ماجه في أول كتاب النكاح : باب ما جاء في فضل النكاح (١/٥٩٢) ، رقم (١٨٤٦) . وقال البوصيري في زوائد ابن ماجه : « إسناده ضعيف ، لكن له شاهد صحيح » .

أيسرهن صداقاً »[١] ، وقال : « من يُمْنِ المرأة : تسهيل أمرها وقلة صداقها »[٢] ، وقال لرجل : « تزوجْ ولو بخاتم حديد »[٣] .

السبب الثاني عشر: صحبة الأشرار وأصدقاء السوء :

مجتمع الأصدقاء والصحبة التي ينخرط فيها الأحداث والناشئة ، تلعب دوراً كبيراً في الوقوع في الجرائم ، فالحدث بعد نشأته وخروجه إلى الحياة ، وبعد سن معينة يبدأ الاتصال بأنماط أخرى غير الوالدين وغير الأشقاء ، فيوجد مجتمع المدرسة ، ثم مجتمع الحي الذي يسكن فيه ، وكذلك مجتمع النادي الذي يمكن أن يكون عضواً فيه .

فهذه الصحبة تؤثر كثيراً على سلوك الفرد ، وخاصة إذا كان منتسباً إلى أسرة متصدعة ، فإن تأثره بالمجتمع الخارجي والأصدقاء ، يكون كبيراً ، فمع أصدقاء المدرسة ، تتكون الجماعات الصغيرة التي تتفق كثيراً في هواياتها وأسلوبها واهتماماتها ، وبعد الدراسة، يجد الصبي نفسه في مجتمع الحي أو في مجتمع النادي ، وفيه تتكون المجموعات الصغيرة[٤] .

إن لصحبة الأشرار وأصدقاء السوء أثراً كبيراً في انحراف الشباب ، فالصديق كثيراً ما يميل إلى صديقه ، وربما كان ميله إلى صديقه أكثر من ميله إلى إخوانه وأبويه ، لذلك تجده يثق به ثقة عمياء ، ويسمع إلى نصائحه وإرشاداته ، لذلك كان تأثير الصديق على صديقه قوياً جداً ، ولذلك قال ﷺ : « الرجل على دين خليله ، فلينظر أحدكم من يخالل »[٥] .

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن صـ ٣٠٦ ، رقم ١٢٥٥) من حديث ابن عباس ، ورواه الحاكم في المستدرك نحوه من حديث عائشة (١٩٥/٢) ، وصححه على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي .

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن صـ ٣٠٦ ، رقم ١٢٥٦) من حديث عائشة ﵂ ، ونحوه رواه الحاكم في المستدرك (١٩٧/٢) وصححه على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي .

(٣) رواه البخاري في النكاح : باب المهر بالعُروض وخاتم من حديد (٢٧٠/٩) ، رقم (٥١٥٠) من حديث سهل بن سعد .

(٤) انظر بتصرف : مبادئ علم الإجرام صـ١٥٣ للهنداوي .

(٥) رواه أبو داود في الأدب : باب من يؤمر أن يجالس (٦٧٥/٢) ، رقم (٤٨٣٣) ، والترمذي في الزهد : باب رقم (٣٢) ، (١٧/٤) ، رقم (٢٤٨٤) ، وأحمد في المسند (٣٠٣/٢) ، والحاكم في المستدرك (١٧١/٤) ، كلهم من حديث أبي هريرة ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي . وحسنه الترمذي ، وصححه النووي في رياض الصالحين صـ ١٧٨ .

فهذا الحديث : يبين ما للخلة والصداقة من أثر كبير جداً على سلوك الفرد ، وقد قيل :

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدي .

ويحذر الحكماء من قرين السوء ، فيقولون : « إياك وقرين السوء ، فإنك به تعرف » .

الوقاية : إذا كان من أسباب الجريمة المخالطة السيئة ، فإن الوقاية من ذلك هو الصحبة الصالحة ، لذلك يقول ﷺ : « لا تصاحب إلا مؤمناً ، ولا يأكل طعامَك إلا تقيٌّ »[١] ، وذلك حتى لا تنتقل عدوى الانحراف والفساد إليه عن طريق الصحبة السيئة ، وحثَّ ﷺ أيضاً على الصحبة الصالحة بقوله : « إنما مثل الجليس الصالح وجليس السوء ... » ، وقد تقدم الحديث بتمامه في السبب العاشر .

السبب الثالث عشر : شيوع المذاهب الهدامة وانتشار الفرق الضالة :

يرجع تاريخ ظهور المذاهب الهدامة والفرق الضالة إلى اليوم الذي عصى فيه إبليس أمر ربه بالسجود لآدم ، مع إصراره على موقفه ، وأنه خير من آدم ، قال تعالى – وهو يخاطب إبليس – : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾[٢] .

من هذا التاريخ ظهر حزبان : حزب للحق ، والداعي إليه رب العزة وأهله من الأنبياء والمرسلين والأولياء والصالحين ، وحزب للباطل ، والداعي إليه إبليس وجنوده ، وظلت المسألة تتسع في كل أمة ، ويأتي الأنبياء ؛ ليضيقوا على الباطل وأهله .

ولقد أكرم الله البشرية ببعثة محمد ﷺ حين جمع المسلمين فيها على قلب رجل واحد ، ولسبب أو لآخر أخذت الفرق الضالة والمذاهب الهدامة تطل برأسها ، ووجد لها حماة يعتنقونها ويدافعون عنها ، ولا أدلَّ على ذلك من ظهور المذهب العقلي الصِرْف في مواجهة المذهب النقلي ، وشيوع البدع والخرافات التي غالى أهلها فيها حين اتخذوا منها ديناً ومذهباً ، وصيروها طائفة أو فرقة ، نذكر منها في القديم : القدرية ، والمرجئة ، والكرّامية ، والخوارج ،

---

(١) مر تخريجه في الكلام على السبب الأول .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

والباطنية ، ونحوها . وفي عصرنا هذا ظهرت القاديانية ، والبهائية ، والبابية ، والماسونية ، والعلمانية ، والوجودية ، والشيوعية ، وغيرها ، وصار لكل أتباع وأنصار ومدافعون ، يَستخدمون أحياناً بل غالباً الحديد والنار في مواجهة الحق وأهله .

ولقد لفت النبي ﷺ النظر إلى مثل هذه الفرق عندما قال : « افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة »[1] ، ولا شك أن من ينتمي إلى هذه الفرق ويعتنق مبادئها ، يعمل على تكييف هذه المبادئ ، والتدليل لصحتها ، وهذه بعينها هي الجرائم الفكرية ، وقد لا يقتصر على ذلك بل يتجاوز الفكر إلى الاعتداء على الأموال والأعراض بل والمقدسات ؛ لأن كثيراً من الفرق تدعو إلى ذلك .

وهكذا فإن شيوع المذاهب الهدامة وانتشار الفرق الضالة ، من أقوى أسباب الوقوع في الجريمة .

الوقاية : هو القضاء على المذاهب الهدامة والفرق الضالة في ضوء الهدي النبوي ؛ لاستخلاص ما يكون سبباً في الوقاية ، ومن ذلك :

١- منع العقل من الدخول في مجال غير مجاله :

أ- من التفكير في ذات الله ، جاء في الحديث : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولْيَنْتَه »[2] .

ب- ومن الكلام في القَدَرَ ، فقد خرج رسول الله ﷺ ذات يوم ، والناس يتكلمون

---

(١) رواه أبو داود في السنة : باب شرح السنة (٦٠٨/٢) ، رقم (٤٥٩٦) ، والترمذي في الإيمان : باب افتراق هذه الأمة (١٣٤/٤) ، رقم (٢٧٧٨) ، وابن ماجه في الفتن : باب افتراق الأمم (١٣٢١/٢) ، رقم (٣٩٩١) ، وأحمد في المسند (٣٣٢/٢) ، كلهم من حديث أبي هريرة . قال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح » .

(٢) رواه البخاري في بدء الخلق : باب صفة إبليس (٤١٣/٦-٤١٤) ، رقم (٣٢٧٦) ، ومسلم في الإيمان : باب بيان الوسوسة في الإيمان (١١٩/١) ، رقم (٢١٤) ، كلاهما من حديث أبي هريرة ، واللفظ للبخاري .

في القدر ، فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب ، فقال لهم : « ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم » [(١)] .

جـ- ومن عدم الدخول في تفاصيل اليوم الآخر ، وما يكون فيه من أهوال وشدائد ، أو أمن وطمأنينة ، وما يتبع ذلك من نار أو جنة ، فإن ذلك كله غيب لا يدرك بالعقل ، وإنما يدرك عن طريق النقل ، وفي الحديث القدسي : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » [(٢)] .

٢- القضاء على الشرك بكل صوره وأشكاله ، وكل ما يؤدي إليه من :

أ- اتخاذ الأصنام والتماثيل ، وتقديم النذور والقرابين لها ونحو ذلك .

ب- استعمال اللفظ بدقة بحيث يخلو من كل ما يوهم الشرك ، وفي الحديث : « لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان ، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان » [(٣)] .

جـ- النهي عن التسمي بأسماء الله ، كملك الملوك ونحو ذلك ، وفي الحديث : « إن أخنع [(٤)] اسم عند الله رجل ، تَسَمَّى ملك الأملاك ، لا مالك إلا الله ﷻ » [(٥)] .

د- النهي عن الحلف بغير الله كما قال ﷺ : « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفاً فليحلف بالله وإلا فليصمت » [(٦)] .

---

(١) رواه ابن ماجه في المقدمة : باب في القدر (١/٣٣) ، رقم (٨٥) ، وقال البوصيري في الزوائد : « هذا إسناد صحيح ، رجاله ثقات » ، ورواه أحمد في المسند رقم (٦٦٨٦) بإسناد صحيح ، كذا قال الشيخ أحمد شاكر ، وكلاهما روياه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

(٢) رواه البخاري في بدء الخلق : باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة (٦/٣٩٠) ، رقم (٣٢٤٤) ، ومسلم في أول الجنة (٤/٢١٧٤) ، رقم (٢٨٢٤).

(٣) رواه أبو داود في الأدب: باب لا يقال خبثت نفسي (٢/٧١٣)، رقم (٤٩٨٠)، وابن ماجه في الكفارات : باب النهي أن يقال : ما شاء الله وشئت (١/٦٨٤)، رقم (٢١١٧)، وأحمد في المسند (٥/٣٨٤ ، ٣٩٤)، كلهم من حديث حذيفة، وقال البوصيري في زوائد ابن ماجه: « رجال الإسناد ثقات على شرط البخاري ».

(٤) أذل وأوضع ، والخانع : الذليل الخاضع . النهاية ، مادة خنع .

(٥) رواه البخاري في الأدب : باب أبغض الأسماء إلى الله (١٠/٧١٩) ، رقم (٦٢٠٦) ، ومسلم في الأدب : باب تحريم التسمّي بملك الأملاك (٣/١٦٨٨)، رقم (٢١٤٣)، كلاهما من حديث أبي هريرة، واللفظ لمسلم.

(٦) رواه البخاري في الأيمان : باب لا تحلفوا بآبائكم (١١/٦٤٩) ، رقم (٦٦٤٦) ، ومسلم في الأيمان : باب النهي عن الحلف بغير الله (٣/١٢٦٦) ، رقم (١٦٤٦) .

هـ- ترك التطير والتشاؤم ، قال ﷺ : « لا عدوى ولا طِيَرَةَ » [١] .

٣- التحذير من الابتداع في الدين ، يقول ﷺ : « إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة ، حتى يدع بدعته » [٢] .

وأهم صور هذا الابتداع هو الغلو ، فقد حذر منه ﷺ فقال : « إياكم والغلوَّ في الدين ، فإنما أهلك من قبلكم الغلو » [٣] .

٤- النهي عن التشدق[٤] في الحديث وما في معناه ، فإن ذلك قد يوغر صدور الآخرين، ويحملهم على النيل من هؤلاء المتشدقين ، وهكذا تظل الأمة في جدل فكري لا يعلم مداه إلا الله تعالى ، وفي الحديث : « إن الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه [٥] ، كما تتخلل البقرة » [٦] .

٥- إقامة الحدِّ على من بدَّل دينه ، معتنقاً غيره من الأديان ، ذلك أن التهاون معه ، يفتح الباب للآخرين ؛ للتقليد والمحاكاة ، ويصبح الدين أُلعوبة ، يعبث به العابثون ، ويلهو

---

(١) الطيرة - بكسر الطاء وفتح الياء وقد تسكن - : هي التشاؤم بالشيء ، كما في النهاية ، مادة طير . والحديث أخرجه البخاري في الطب : باب الجُذام (١٠/١٩٥) ، رقم (٥٧٠٧) ، ومسلم في السلام : باب لا عدوى (٤/١٧٤٢) ، رقم (٢٢٢٠) ، كلاهما من حديث أبي هريرة .

(٢) رواه الطبراني في الأوسط (٥/١١٣) ، رقم (٤٢١٤) من حديث أنس ، ورواه ابن ماجه في المقدمة (١/٢٥) ، رقم (٥٠) من حديث ابن عباس ، والحديث صحيح . السلسلة الصحيحة رقم (١٦٢٠) .

(٣) رواه النسائي في المناسك : باب التقاط الحصى (٥/٢٦٨) ، وابن ماجه في المناسك : باب قدر حصى الرمي (٢/١٠٠٨) ، رقم (٣٠٢٩) ، وأحمد (١/٢١٥ ، ٣٤٧) ، كلهم من حديث ابن عباس ، وصححه الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند رقم (٣٢٤٨) ، وصاحب جامع الأصول (٣/٢٧٨) .

(٤) التشدق : التوسع في الكلام من غير احتياط واحتراز . النهاية ، مادة شدق .

(٥) أي يتشدّق في الكلام ويفخِّم به لسانه ويلفه كما تلف البقرة الكلأ بلسانها لفاً . النهاية ، مادة خلل .

(٦) رواه أبو داود في الأدب : باب ما جاء في المتشدق في الكلام (٢/٧٢٠) ، رقم (٥٠٠٥) ، والترمذي في الاستئذان : باب ما جاء في الفصاحة والبيان (٤/٢١٩) ، رقم (٣٠١١) ، وأحمد في المسند (٢/١٦٥ ، ١٨٦) ، كلهم من حديث عبدالله بن عمرو ، قال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه » ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رقم (١٨٤٩) ، ووافقه المناوي في فيض القدير (٢/٢٨٣) .

به المجرمون ، وفي الحديث : « من بدّل دينه فاقتلوه » [١] .

وليس في ذلك معارضة مع قوله تعالى : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [٢] ؛ لأن حكم الآية إنما يكون قبل الدخول في الإسلام ، أما الردة بعده فهي نوع من اللهو واللعب والعبث بالحقّ .

السبب الرابع عشر : انتشار الرذيلة وغياب الفضيلة :

الإنسان : ابن بيئته ، فإذا ما نشأ في جو صالح مستقيم ، حمله ذلك ضرورة على الاستقامة ، ولو من حيث الظاهر ، أما إذا عاش في بيئة متحللة ، تشيع فيها الرذائل ، وتموت فيها الفضائل ، فإنه عادة ما يتأثر ، وقد نبه إلى ذلك النبي ﷺ بقوله : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه » [٣] ، وفي رواية : « أو يشركانه » [٤] ، وقال الله تعالى – فيما أخبر عنه النبي ﷺ – : « .. وإني خلقت عبادي حنفاء [٥] ، كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم [٦] عن دينهم » [٧] . وقال ﷺ : « .. إنما مثل الجليس الصالح وجليس السوء.. » ، وقد مضى الحديث بتمامه في السبب العاشر .

وهي لفتة عملية إلى أثر العيش في جو تشيع فيه الرذيلة ، وتموت فيه الفضيلة ، فإن لم يقع الإنسان في الرذيلة ، فإنه يعرّض نفسه للنار ، كإحراق صاحب الكير الثياب ، فلا أقل من أنه سيعيش في جو ملوث يضعف من همته ، ويفتر من عزيمته ، وهذا أشبه بشم الريح المنتن من كير الحداد .

---

(١) رواه البخاري في الجهاد : باب لا يُعذَّب بعذاب الله (٦/١٨٤) ، رقم (٢٦٧٠) من حديث ابن عباس .

(٢) سورة البقرة : ٢٥٦ .

(٣) رواه البخاري في الجنائز : باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه ... الخ (٣/٢٨١) ، رقم (١٣٥٨) ومسلم في القدر : باب كل مولود يولد على الفطرة (١٦/٢١٠) بشرح النووي، كلاهما من حديث أبي هريرة.

(٤) رواها مسلم (١٦/٢٠٩) .

(٥) أي طاهري الأعضاء من المعاصي ، لا أنه خلقهم كلهم مسلمين ، لقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞ ﴾ [سورة التغابن : ٢] ، وقيل أراد أنه خلقهم حنفاء مؤمنين لما أخذ عليهم الميثاق : ﴿ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾ [الأعراف : ١٧٢] . فلا يوجد أحد إلا وهو مقر بأن له رباً وإن أشرك به . النهاية ، مادة حنف .

(٦) اجتالتهم: أي استخفتهم فجالوا معهم في الضلال . النهاية ، مادة جول .

(٧) رواه مسلم في الجنة : باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة (٤/٢١٩٧) ، رقم (٢٨٦٥) .

وهكذا يظهر أن انتشار الرذيلة وغياب الفضيلة ، سبب أساسي في حمل الناس ، لا سيما الضعفاء ومن ليست لديهم حصانة كالأطفال والمراهقين وغيرهم أن يحاكوا أهل الرذيلة ، فتقع الجريمة وتضيع الأمة إلا من هداه الله ورحمه .

الوقاية : هي إشاعة الفضيلة والقضاء على الرذيلة .

إن الإسلام الممثل في الكتاب والسنة ، دين يهتم بكل النواحي التي تعود على الإنسان بالخير ، فيُحيي الفضيلة ويحاصر الرذيلة ، أو بعبارة أخرى : يحبب الفضيلة ويبغّض الرذيلة ، كما أن الإسلام يعُدُّ العقوبة على الجريمة هي نهاية المطاف لا بدايته ، وذلك من باب « آخر الدواء الكي » ؛ لأن الإسلام عُني بإقرار الفضيلة في المجتمع ، وعمل على غرسها في النفوس حتى لا تقع أو تتردى في غياهب الجريمة ،والسقوط في مهاويها ومنزلقاتها .

ولا ريب أن الشريعة التي تُعنى بالفضيلة ، وتعمل على إقرارها في صميم مبادئها وأهدافها ، لهي خير دليل على عصمتها وعدالتها ورقيها ، ولِمَ لا يكون ذلك، وهي تنزيل من حكيم حميد ؟

وسنبرز أهم ملامح هذه الفضيلة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية الممثلة في السنة النبوية ، التي أكد القرآن الكريم على أنها هي الفضيلة كلها ، كما أبرز خلوها من الرذيلة ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝ ﴾ [١] .

وتتمثل الوقاية في الجوانب الخمسة الآتية:

الجانب الأول : كف الأذى عن الناس ، وتحته ثلاث صور :

الصورة الأولى : حفظ اللسان عن التفوّه بكل ما يؤذي من : الغيبة والنميمة ، والفحش والبذاءة ، والكذب والمراء والجدل ، واللغو والقذف والسبّ ، واللعن ، وشهادة الزور ، والتحريض ، وإثارة الفتن ، والنجوى ، ولكلٍّ من هذه أدلته في السنة النبوية ، وما أكثرها ! لكن حسبنا أن ندلل على أُسِّ الرذائل كلها ، ألا وهو الكذب ، إذ يقول ﷺ : « ... وإياكم والكذب ، فإن الكذب يهدي إلى الفجور ، وإن الفجور يهدي إلى

---

(١) سورة النجم : ١ – ٤ .

النار، وإن الرجل ليكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذّابا »[١] .

الصورة الثانية : حفظ الجوارح أن تؤذي الآخرين بأي صورة من صور الإيذاء ، من : غض البصر ، وحفظ الفرج ، وإمساك اليد من ضرب الآخرين ولو بالمزاح ، أو لمس ما حرم الله ورسوله لمسه ، أو أكل أموال الناس بالباطل ، عن طريق الربا والسرقة والغصب والنهب والسلب والنَّجَش[٢] ، وبيع المسلم على بيع أخيه ، ومثله الشراء على الشراء ، والرشوة ، والاحتكار ، والغش ، وحفظ الأذن من أن تسمع ما لا يحل ، كسماع الخَنَا[٣] وألفاظ الفسق والفجور ، والموسيقى والمعازف ، ومن تتبع عورات الناس بالأذن ، والتجسس عليهم، وحفظ الأرجل من السعي إلى أماكن الفسق والفجور ، أو الجلوس معهم ، ولكل من هذه أدلة كثيرة في السنة النبوية ، وما أكثرها ! لكن حسبنا قوله ﷺ : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعِرضُه »[٤] ، وقوله ﷺ في حجة الوداع : « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ... »[٥] .

الصورة الثالثة : حفظ القلب من إيذاء الآخرين بصورة تؤدي إلى بروز الفعل على الجوارح ، من سوء الظن والحسد والحقد والبغض والكره والضغينة ، والغدر والرياء والسمعة والمكر والخداع والغضب ونحوها ، ولكل من هذه أيضاً أدلة كثيرة في السنة النبوية ، وما أكثرها ! وحسبنا الإشارة منه ﷺ إلى أساس هذه الصورة من الإيذاء القلبي ألا وهي الظن ، بلا مسوغ ولا موجب ، يقول ﷺ : « إياكم والظن،فإن الظن أكذب الحديث »[٦] .

الجانب الثاني : اتخاذ التدابير اللازمة لمنع أذى الناس بأي صورة من صور الإيذاء،

---

(١) رواه مسلم في البر : باب قبح الكذب وحسن الصدق (١٦٠/١٦) بشرح النووي ، من حديث عبد الله ابن مسعود .

(٢) النجش – بفتحتين – : الزيادة في السلعة أكثر من ثمنها وليس القصد شراءها ، وإنما القصد تغرير الآخرين بشرائها . المصباح المنير ، مادة نجش .

(٣) الخنا : الفحش في الكلام . المعجم الوسيط ، مادة خنا .

(٤) رواه مسلم في البر : باب تحريم ظلم المسلم (١٩٨٦/٤) ، رقم (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة .

(٥) أخرجه البخاري في المغازي : باب حجة الوداع (١٣٥/٨) ، رقم (٤٤٠٦) ، ومسلم في القسامة : باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض (١٧٠/١١) بشرح النووي ، كلاهما من حديث أبي بكرة .

(٦) رواه مسلم في البر : باب تحريم الظن (١٩٨٥/٤) ، رقم (٢٥٦٣) من حديث أبي هريرة .

من الدعوة إلى الحشمة والستر ، وعدم المجاهرة بالمعصية ، ومنع المرأة من السفر إلا بمحرم ، وتحريم الخِطبة على الخِطبة ، ومنع الخلوة والاختلاط بالأجنبيات ، ومرور المرأة بين يدي المصلي ، والتبرج والسفور والتعطر للمرأة خارج بيت زوجها ومحارمها ، بل أكثر من ذلك تحريم الظلم وترك التعنيف والتعيير ونحوها .

ولهذه جميعاً أدلتها المبسوطة في السنة النبوية ، وحسبنا أساسها ألا وهو الظلم ، أعم من ظلم الإنسان لنفسه أو لغيره ، يقول ﷺ : « اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة »[(١)] . وفي الحديث القدسي : « يا عبادي ، إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا »[(٢)] .

الجانب الثالث : بذل المعروف ، والتوسع في أعمال البر ، من الإصلاح بين الناس ، والعدل بينهم في القضاء ، وإعانة ذوي الحاجة ، والمواساة ، في السراء والضراء ، والشفاعة في المعروف ونحوها، ولهذه أدلتها المبسوطة في السنة النبوية ، وحسبنا قوله ﷺ : « إن المقسطين عند الله على منابر من نور ، عن يمين الرحمن ﷻ ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا »[(٣)] .

الجانب الرابع : الصبر على الأذى بأي صورة من صوره ، باللسان ، أو بالقلب، أو ببقية الجوارح ، وكظم الغيظ ، ونحو ذلك ، فعن الزبير بن عدي قال : أتينا أنس بن مالك ، فشكونا إليه ، ما يلقوْن من الحَجَّاج ، فقال : « اصبروا ، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده شرٌّ منه حتى تلقوا ربكم ، سمعته من نبيكم ﷺ »[(٤)] ، ويقول ﷺ : « ما من جرعة أعظم أجراً عند الله من جرعة غيظ ، كظمها عبد ابتغاء وجه الله »[(٥)] ،

---

(١) رواه مسلم في البر : باب تحريم الظلم (١٩٩٦/٤) ، رقم (٢٥٧٨) من حديث جابر .

(٢) رواه مسلم في البر : باب تحريم الظلم (١٩٩٤/٤) ، رقم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر .

(٣) رواه مسلم في الإمارة : باب فضيلة الإمام العادل (١٤٥٨/٣) ، رقم (١٨٢٧) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص .

(٤) رواه البخاري في الرقاق : باب لا يأتي زمان إلا والذي بعده شرٌّ منه (٢٤/١٣) ، رقم (٧٠٦٨) .

(٥) رواه ابن ماجه في الزهد : باب الحِلْم (١٤٠١/٢) ، رقم (٤١٨٩) ، وأحمد في المسند (١٢٨/٢) ، كلاهما من حديث ابن عمر ، قال البوصيري في زوائد ابن ماجه : « إسناده صحيح ، رجاله ثقات » ، وصححه الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند رقم (٦١١٤) .

ويقول : « من كظم غيظاً وهو قادر على أن ينفذه ، دعاه الله ﷻ على رؤوس الخلائق يوم القيامة ، حتى يخيره الله من أي الحور العين شاء » [١] .

الجانب الخامس : العفو والصفح واللين ، يقول ﷺ : « ما من مسلمين يلتقيان ، فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا » [٢] ، ويقول : « ... وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً » [٣] ، وقال ﷺ لعقبة بن عامر : « صِلْ من قطعك ، وأَعْطِ من حرمك ، واعْفُ عمن ظلمك » [٤] ، وفي رواية : « صل من قطعك ، وأحسن إلى من أساء إليك ، وقل الحق ولو على نفسك » [٥] ، وحث ﷺ على الكلمة اللينة ، وقال : « هي صدقة » [٦] ، وأخبر بأن في الجنة غرفةً ، يرى ظاهرها من باطنها ، وباطنها من ظاهرها ، فقال له أبو موسى الأشعري : لمن هي يا رسول الله ؟ قال : « لمن ألان الكلام وأطعم الطعام ، وبات لله قائماً والناس نيام » [٧] .

ولعل مما يعين على الالتزام بكل الجوانب المتقدمة :

١- التمسك بأركان الإسلام ، لا سيما الإخلاص .

٢- عدم انتهاك الحرمات وتضييع الواجبات .

٣- استشعار الولاء والمحبة بين المسلمين .

٤- إشاعة الحياء والحلم والأناة والروية .

---

(١) رواه أبو داود في الأدب : باب من كظم غيظاً (٢/٦٦٢) ، رقم (٤٧٧٧) ، والترمذي في البر : باب في كظم الغيظ (٣/٢٥١) ، رقم (٢٠٩٠) ، وابن ماجه في الزهد : باب الحِلْم (٢/١٤٠٠) ، رقم (٤١٨٦) ، كلهم من حديث معاذ بن أنس ، قال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب » .

(٢) رواه أبو داود في الأدب : باب في المصافحة (٢/٧٧٥) ، رقم (١٤٢) ، والترمذي في الاستئذان : باب ما جاء في المصافحة (٤/١٧٤) ، رقم (٢٨٧٥) ، وابن ماجه في الأدب : باب في المصافحة (٢/١٢٢٠) ، رقم (٣٧٠٣) ، وأحمد في المسند (٤٣٠٣) من حديث البراء ، وقال الترمذي : « حديث حسن غريب » .

(٣) رواه مسلم في البر : باب استحباب العفو والتواضع (٤/٢٠٠١) ، رقم (٢٥٨٨) من حديث أبي هريرة .

(٤) رواه أحمد (٤/١٥٨) بإسناد حسن كما قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في حاشية المسند (٢٨/٦٥٤) ، رقم (١٧٤٥٢) .

(٥) رواه ابن النجار . صحيح الجامع الصغير رقم (٣٦٣٠) ، والسلسة الصحيحة رقم (١٩١١) .

(٦) رواه أحمد (٢/٢١٣) بإسناد صحيح . شرح المسند للشيخ أحمد شاكر رقم (٨٠٩٦) .

(٧) رواه أحمد (٢/١٧٣) ، والحاكم (١/٣٢١) ، وابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن رقم ١٧٣) ، وصححه الحاكم على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي .

٥- دوام الاستغفار والتوبة .

٦- الابتعاد عن البدعة (الجرائم الفكرية) .

٧- الحرص على غرس المبادئ والآداب والقيم العليا عن طريق العملية التربوية خاصة في جيل الأطفال والناشئة .

٨- التحرر من الشح والبخل .

ولكل أدلته في السنة النبوية ، وما أكثرها ! إلا أننا نكتفي بأساس هذه جميعاً من تحذيره ﷺ من الوقوع في الشح والبخل ، يقول ﷺ فيما يرويه عنه جابر : « اتقوا الشح ، فإن الشح أهلك من كان قبلكم ، حملهم على أن سفكوا دماءهم ، واستحلوا محارمهم »[1] ، لذلك كان ﷺ يتعوَّذ من ذلك ويقول : « اللهمَ إني أعوذ بك من البخل »[2] .

السبب الخامس عشر : تيسير الوقوع في الجريمة بعدم منعها بل بوضع تشريعات تبيحها وتحميها :

والوقاية : هي تضييق منافذ الجريمة مع التعريف بخطرها والتحذير من الوقوع فيها .

النفس البشرية مهيأةٌ للوقوع في الرذيلة ، كما أنها مهيأةٌ لكسب الفضيلة ، والرعاية الحكيمة هي التي تحول بين المرء وبين الوقوع في الجريمة ، أو على الأقل تضييق المنافذ المؤدية إليها ، فإذا ما أغفل ذلك ، وتيسر سبيل الوقوع في الجريمة ، كان ما لا تحمد عقباه .

ويتمثل تيسير سبيل الوقوع في الجريمة في أهم النقاط الآتية :

١- إعطاء تراخيص لصناعة الخمور وبيعها أو جلب المخدرات .

٢- الالتفاف على القوانين من أجل أن يتعاطى الناس الجريمة ، وقد ألمح النبي ﷺ إلى هذا فقال : « لعن الله الخمر ، وشاربها ، وساقيها ، وبائعها ، ومبتاعها ، وعاصرها ،

(١) رواه مسلم في البر : باب تحريم الظلم (١٩٦/٤) ، رقم (٢٥٧٨) من حديث جابر .

(٢) رواه البخاري في الدعوات : باب التعوذ من البخل (٢١٣/١١) ، رقم (٦٣٧٠) من حديث سعد بن أبي وقاص .

ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه »[١] ، ونهى عن كل مُسْكِر ومُفتِّر[٢] .

٣- إباحة الزنا والاختلاط في المدارس والمعاهد وفي الجامعات ، والشرع يحرمه ، يقول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[٣] ، ويقول ﷺ : « ولا تزنوا »[٤] .

٤- إباحة التكشف والتعري ، والشرع يحرمه ، يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ ﴾[٥] ، ويقول ﷺ : « احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك »[٦] .

فكل ذلك يؤدي إلى الوقوع في الجريمة .

وللوقاية من هذا السبب ، نلتمس الأساليب والوسائل من الهدي النبوي .

١- التعريف بخطر الجريمة والتحذير من الوقوع فيها فيقول ﷺ : « اجتنبوا السبع الموبقات » ، قيل : يا رسول الله ، وما هن ؟ قال : « الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولي يوم الزحف ، وقذف

---

(١) رواه أبو داود في الأشربة : باب في العنب يعصر للخمر (٢/٣٥١) ، رقم (٣٦٧٤) ، وابن ماجه في الأشربة : باب لعنت الخمر على عشرة أوجه (٢/١١٢١) ، رقم (٣٣٨٠) ، وأحمد (٢/٢٥ ، ٧١ ، ٩١) من حديث ابن عمر ، وأخرجه الترمذي في البيوع : باب ما جاء في بيع الخمر (٢/٣٨٠) ، رقم (١٣١٣) من حديث أنس واستغربه ، وصححه الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند رقم (٥٧١٦) ، وانظر : صحيح الجامع الصغير رقم (٤٩٦٧) .

(٢) رواه أبو داود في الأشربة : باب النهي عن المسكر (٢/٣٥٤) ، رقم (٣٦٨٦) ، وأحمد في المسند (٦/٣٠٩) ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رقم (٩٠٧) ، ووافقه المناوي في فيض القدير (٦/٣٣٨) .

(٣) الإسراء : ٣٢ .

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٤/٢٣٩ ، ٢٤٠) بإسناد صحيح رجاله كلهم ثقات .

(٥) المعارج : ٢٩-٣٠ .

(٦) رواه أبو داود في الحمام : باب ما جاء في التعرّي (٢/٤٣٧) رقم (٤٠١٧) ، والترمذي في الأدب : باب ما جاء في حفظ العورة (٤/١٨٨-١٨٩) ، رقم (٢٩١٩) ، وابن ماجه في النكاح (١/٦١٨) ، رقم (١٩٢٠) وأحمد في المسند (٥/٤) ، كلهم من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، وقال الترمذي : « هذا حديث حسن » .

المحصنات الغافلات المؤمنات »[١] ، وقال ﷺ : « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر »[٢] ، وقال في شأن الأعراض : « من وقع على ذات محرم فاقتلوه »[٣] ، وقال – وهو يحذر من القتل – : « لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ[٤] من دمها ؛ لأنه كان أول من سنَّ القتل »[٥] ، وعن ابن مسعود قال : قال رجل : يا رسول الله ، أي الذنب أكبر عند الله ؟ قال : « أن تَدْعوَ لله نِدًّا[٦] وهو خلقك » ، قال : ثم أي ؟ قال : « أن تقتل ولدك مخافة أن يَطْعَمَ معك » ، قال : ثم أي ؟ ، قال : « أن تُزاني حليلةَ جارِك »[٧] . وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة الصريحة التي فيها بيان خطر الجريمة والتحذير من ارتكابها ، وما أكثرها ! والتي لو أردنا إحصاءها ؛ لضاق بنا المقام عن استيعابها ، وحسبنا الذي ذكرناه ، فإن فيه غُنْية وكفاية .

---

(١) رواه البخاري في الوصايا : باب قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا ﴾ (٥/٤٩٤)، رقم (٢٧٦٦) ، ومسلم في الإيمان : باب بيان الكبائر وأكبرها (١/٩٢) ، رقم (١٤٥) كلاهما من حديث أبي هريرة ، واللفظ لمسلم .

(٢) رواه البخاري في الفتن : باب قول النبي ﷺ : « لا ترجعوا بعدي كفاراً ... » (٣/٣٢) ، رقم (٧٠٧٦) ، ومسلم في الإيمان : باب بيان قول النبي ﷺ : « سباب المسلم فسوق » (١/٨١) ، رقم (١١٦) ، كلاهما من حديث ابن مسعود .

(٣) رواه ابن ماجه في الحدود : باب من أتى ذات محرم (٢/٨٥٦) ، رقم (٢٥٦٤) ، والحاكم في المستدرك (٤/٣٥٦) وصححه ، وتعقبه الذهبي بأنه غير صحيح ، ورواه الدارقطني في سننه (٣/١٢٦) ، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/٢٣٤) ، كلهم من حديث ابن عباس ، وعزاه في جامع الأصول (٤/٢٧٥) إلى رزين ، ويتقوّى الحديث بحديث البراء بن عازب قال : لقيت خالي ومعه الراية ، قلت : أين تريد ؟ قال : بعثني النبي ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده ، فأمرني أن أضرب عنقه . رواه الحاكم في المستدرك (٢/٢٠٨) وصححه على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي .

(٤) الكفل – بالكسر – : الحظ والنصيب ، كما في النهاية ، مادة كفلَ .

(٥) رواه البخاري في الديات : باب قوله الله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ... ﴾ (١٢/٢٣٤) ، رقم (٦٨٦٧) مختصراً ، ومسلم في القسامة : باب بيان إثم من سن القتل (٣/١٣٠٤) ، رقم (١٦٧٧) من حديث ابن مسعود ، واللفظ لمسلم .

(٦) الندُّ – بكسر النون – : مثل الشيء الذي يضاده في أموره . النهاية ، مادة ندَّ .

(٧) رواه البخاري في الأدب : باب قتل الولد خشية أن يأكل معه (١٠/٥٣١) ، رقم (٦٠٠١) ، ومسلم في الإيمان : باب كون الشرك أقبح الذنوب (١/٩٠) ، رقم (١٤٢) ، واللفظ لمسلم .

٢- العقوبة على الجريمة من الحدود والقصاص والتعازير ، ففي جانب الخمر ، يقول النبي ﷺ : « من شرب الخمر فاجلدوه » [١] ، ويقول في الدماء : « أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء » [٢] ، ويقول: « لن يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً » [٣] ، وقال : « من أشار إلى أخيه بحديدة ، فإن الملائكة تلعنه وإن كان أخاه لأبيه وأمه » [٤] ، وقال : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار ... » [٥] ، وقال : « من قتل نفساً معاهداً ، لم يُرِحْ رائحة الجنة ، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً » [٦] .

وفي هذا الحديث دلالة كبرى على أن الكفار - وهم أهل الذمة المعاهدون - معصومون من الأذى كالقتل ونحوه في ظل الدولة الإسلامية ، وأن قاتلهم بعيد عن الجنة ، فكيف الحال بقتل مسلم ؟!

وقال ﷺ : « من قتل نفسه بحديدة ، فحديدته في يده ، يتوجأ بها [٧] في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن شرب سُمّاً فقتل نفسه ، فهو يتحسّاه في نار جهنم

---

(١) رواه أبو داود في الحدود : باب إذا تتابع في شرب الخمر (٥٧٠/٢)، رقم (٤٤٨٤)، وأحمد في المسند ، رقم (٦١٩٧ ، ٦٥٥٣ ، ٧٠٠٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣١٣/٨)، والحاكم في المستدرك (٣٧١/٤)، كلهم من حديث أبي هريرة ، وصححه الحاكم على شرط مسلم ، وصححه الذهبي على شرط الشيخين .

(٢) رواه البخاري في الرقاق : باب القصاص يوم القيامة (٤٨١/١١) ، رقم (٦٥٣٣) ، ومسلم في القسامة باب المجازاة بالدماء في الآخرة (١٣٠٤/٣) ، رقم (١٦٧٨) ، كلاهما من حديث ابن مسعود بلفظهما .

(٣) رواه البخاري في الديات : باب قول الله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً .. ﴾ (٢٢٩/١٢) ، رقم (٦٨٦٢) من حديث ابن عمر .

(٤) رواه مسلم في البر : باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم (٢٠٢٠/٤) ، رقم (٢٦١٦) من حديث أبي هريرة .

(٥) رواه البخاري في الديات : باب قول الله تعالى : ﴿ ومن أحياها ... ﴾ (٢٣٦/١٢) ، رقم (٦٨٧٥) ، ومسلم في القسامة : باب صحة الإقرار بالقتل (١٣٠٨/٣) ، رقم (١٦٨٠) من حديث عبد الله بن مسعود ، وأما البخاري فمن حديث أبي بَكْرَة .

(٦) رواه البخاري في الديات : باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم (٣٢٠/١٢) ، رقم (٦٩١٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

(٧) يتوجأ بها : أي يضرب بها . النهاية ، مادة وجأ .

خالداً مخلداً فيها أبدا ... » [١] ، ويقول في الزنا : « البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » [٢] ، ويقول في الدماء : « لا يحل دم امرئ مسلم ، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيبُ الزاني ، والنفس بالنفس، والتارك لدينه ، المفارق للجماعة » [٣] . ويقول في السرقة : « لعن الله السارق ، يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده » [٤] .

وقد جلد النبي ﷺ من وقع في عائشة في الإفك كمِسْطَح بن أثاثة ، وحَمْنَة بنت جحش ، وحسان بن ثابت[٥]. وقال الله تعالى: ﴿ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ﴾[٦] .

هذا فضلاً عما وضعه الشارع في يد الإمام من تعازير ، يأخذ منها ما يحمي المجتمع من خطر الجريمة ويصونه ، من السجن والغرامات المادية ، والضرب والنفي والإبعاد ، وتحديد الإقامة ونحوها.

---

(١) رواه البخاري في الطب : باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه (١٠/٣٠٣) ، رقم (٥٧٧٨) ، ومسلم في الإيمان : باب غِلَظِ تحريم قتل الإنسان نفسه (١/١٠٣-١٠٤) ، رقم (١٠٩) ، كلاهما من حديث أبي هريرة ، واللفظ لمسلم .

(٢) رواه مسلم في الحدود : باب حد الزنا (٣/١٣١٦) ، رقم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت .

(٣) رواه البخاري في الديات : باب قول الله تعالى : ﴿ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ (١٢/٢٤٧) ، رقم (٦٨٧٨) ، ومسلم في القسامة : باب ما يباح به دم المسلم (٣/١٣٠٢-١٣٠٣) ، رقم (١٦٧٦) ، كلاهما من حديث ابن مسعود ، واللفظ لمسلم .

(٤) رواه البخاري في الحدود : باب لعن السارق إذا لم يُسمَّ (١٢/٩٦) ، رقم (٦٧٨٣) ، ومسلم في الحدود : باب حد السرقة ونصابها (٣/١٣١٤) ، رقم (١٦٨٧) من حديث أبي هريرة بلفظهما .

(٥) انظر حديثهم في سنن أبي داود ، كتاب الحدود : باب في حد القذف (٢/٥٦٧) ، رقم (٤٤٧٤ ، ٤٤٧٥) ، والجامع للترمذي ، كتاب التفسير (٥/١٧) ، رقم (٣٢٣١) ، وسنن ابن ماجه في الحدود : باب حد القذف (٢/٨٥٧) ، رقم (٢٥٦٧) ، وأحمد في المسند (٦/٣٥) ، كلهم من حديث محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي بكر عن عَمْرة عن عائشة به . وقال الترمذي : « هذا حديث حسن غريب ، لا نعرفه إلا من حديث محمد بن إسحاق » .

(٦) سورة النور : ١١ .

السبب السادس عشر : ضعف المراقبة وغياب المحاسبة :

جُبِلَ الإنسان على أنه لا يؤدي ما طلب منه ، ما لم تكن هناك رقابة عليه ، سواءً أكانت ذاتية أم غيرية ، والذاتية . تتمثل في الآتي :

١- سلامة الفطرة ، تلك التي عبر عنها رسول الله ﷺ بقوله : « البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب ، والإثم : ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر »[(١)] ، وهي التي يسميها المعاصرون بالضمير[(٢)] .

٢- ترشيد العقل ، بحيث يزن خطر الجريمة ، ومنفعة الفضيلة ، فيحجم عن الأولى ، ويأتي بالثانية ، وهذا ما ألمح إليه رسول الله ﷺ بقوله للشاب الذي جاء يسأله الإذن في الوقوع في جريمة الزنا ، إذ قال له : « أتحبه لأمك ؟ » ، قال : لا والله ، فقال : « ولا الناس يحبونه لأمهاتهم ... »[(٣)] .

وأما الغيرية ، فتتمثل في الآتي :

١- المجتمع ، إذ المجتمع الراقي ، هو الذي يجعل من نفسه رقيباً على نفسه ، وقد نبه ربُّ العزة على ذلك بقوله : ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[(٤)] ، كما نبه على ذلك النبي ﷺ في قوله للرجل الذي اشتكى أذى جاره : « ضع متاعك في الطريق أو على ظهر الطريق » ، فوضعه ، فكان كل من مر قال: ما شأنك ؟ قال : جاري يؤذيني ، فيدعو عليه ، فجاء جاره ، فقال : « رُدَّ متاعك فلا أوذيك أبداً »[(٥)] .

---

(١) رواه أحمد في المسند (٤/٢٢٨) ، والدارمي في سننه (٢/٢٤٦) من حديث وابصة بن معبد الأسدي رضي الله عنه ، وإسناده حسن كما قال النووي في الأربعين صـ ٢٣٦ .

(٢) انظر : الجريمة ، لأبي زهرة صـ ١١ ، ١٢ .

(٣) رواه أحمد في المسند (٥/٢٥٦-٢٥٧) من حديث أبي أمامة بإسناد صحيح . السلسلة الصحيحة رقم (٣٧٠) .

(٤) سورة التوبة : ٧١ .

(٥) رواه البزار ؛ مختصر الزوائد (٢/٢٥٣) ، رقم (١٨١٠) من حديث أبي جُحيفة . وسكت عليه ابن حجر في مختصر الزوائد . ونحوه رواه الطبراني في الكبير (٢٢/١٣٤) ، رقم (٣٥٦) . وقال الهيثمي في المجمع (٨/١٧٠) : « وفيه أبو عمر المنبهي ، تفرد عنه شريك ، وبقية رجاله ثقات » . وحسّن إسناده المنذري في الترغيب والترهيب (٣/٣٥٥) .

٢ – السلطان : فإنه ظل الله في أرضه ، به تصان الحرمات ، وتحفظ الحقوق ، وتؤدى الواجبات ، وإن الله ليزع [١] بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

ويبقى نوع من الرقابة ، يجمع بين الذاتية والغيرية ، ألا وهو مراقبة الله في السر والعلن، وهو ما جاء في حديث جبريل عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه ، فإنه يراك » [٢] .

لذلك يعتقد المؤمن الذي يخاف الله بأن الله معه ، مطلع على أقواله وأفعاله ، ظاهرها وباطنها ، وأنه محاسبه ، إن لم يكن اليوم فغداً ، فإن هناك يوماً آخر ، ستجزى فيه كل نفس بما كسبت ، وأنه إن أفلت من حكم السلطان ، فلن يفلت من حكم الله يوم القيامة ، وهذا الإحساس ، هو الذي كان يدفع الصحابة ، إذا اقترف أحدهم ذنباً في السر أن يأتي إلى النبي ﷺ ، ويقول : يا رسول الله ، إني قد زنيت ، فأقم حد الله عليَّ، كما حصل مع ماعز والغامدية [٣] ، بل إن أحدهم أخذ ولده إلى رسول الله ﷺ ؛ ليقيم عليه حد الزنا كما جاء في حديث العَسِيف [٤] .

وعليه : فإذا غابت هذه الرقابة بكل صورها ، دعا الشيطانُ النفسَ الأمارة بالسوء أن تقدم على الجريمة ، وتستجيب النفس ، فيكون ما لا يحمد عقباه .

الوقاية : تقوية المراقبة وإحياء سنة المحاسبة ، وذلك على النحو التالي :

١ – تعريف الناس بخطر الجريمة ومساوئ الرذيلة .

٢ – تهيئة جو طاهر نظيف ؛ لتبقى الفطرة على سلامتها ، إذ كل مولود يولد على الفطرة .

---

(١) يزع: يمنع . المصباح المنير ، مادة وزع .

(٢) رواه البخاري في الإيمان : باب سؤال جبريل ... (١/١٥٣) ، رقم (٥٠) ، ومسلم في الإيمان : باب الإيمان ... (١/٣٧) ، رقم (١) ، كلاهما من حديث عمر .

(٣) انظر قصتهما في صحيح البخاري كتاب الحدود (١٢/١٦٤) ، رقم (٦٨٢٥) ، وصحيح مسلم كتاب الحدود : باب من اعترف على نفسه بالزنا (٣/١٣١٨) ، رقم (١٦ ، ٢٣) .

(٤) انظر : صحيح البخاري كتاب الحدود : باب الاعتراف بالزنا (١٢/١٦٥) ، رقم (٦٨٢٧) ، وصحيح مسلم كتاب الحدود : باب من اعترف على نفسه بالزنا (٣/١٣٢٤) ، رقم (٢٥) .

٣- النهوض بالمجتمع أخلاقياً وقيمياً،بحيث يراقب بعضه بعضاً ؛ لا من باب الجاسوسية ، وإنما من باب الحفاظ على القيم الإنسانية والأخلاق الفاضلة والآداب الراقية .

٤- احترام السلطان وبذل النصيحة له بالحكمة والموعظة الحسنة ، لما له من دور كبير في مقاومة الرذيلة وإحياء الفضيلة .

بهذه الأمور جميعاً تحيا المراقبة وتقوى ، فتتلاشى الجريمة ، أو تصبح دائرتها ضيقة محدودة ، ومع هذا فإنه لا بد من المحاسبة ، كل في محيطه ، وإثابة المحسن ومعاقبة المسيء .

السبب السابع عشر : ضعف المثوبة وغياب العقوبة :

والعقوبة: هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع [١] . وهي أعم من أن تكون حداً أو قصاصاً أو تعزيراً ، وأعم من أن تكون دنيوية أو أخروية .

وقد ورد في القرآن الكريم ست صور من الجرائم التي عليها عقوبات ، وهي :

قتل النفس بغير حق ، والسرقة ، وقطع الطريق ، والفساد في الأرض (وهي الحرابة) ، والزنا ، والقذف ، والبغي (أي الخروج على الحاكم) .

وقد أضافت السنة النبوية عقوبة الارتداد عن الدين ، وعقوبة شارب الخمر ، وعقوبة النفي ، وهي قوله ﷺ كما في حديث العَسِيف : « وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام » [٢] ، وأضافت أيضاً عقوبة التعزير ، وهي مفتوحة بلا حدود إلا ما يراه إمام المسلمين، تبعاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة ، وأضافت كذلك عقوبة حرمان القاتل من الميراث ، يقول ﷺ : « القاتل لا يرث » [٣] ، وهو حديث ضعيف إلا أن العمل عليه عند علماء المسلمين ، فصار مقبولاً ، قال ابن حجر : « من جملة صفات القبول ... أن يتفق العلماء على العمل

---

(١) التشريع الجنائي لعودة (١/٦٠٩) ، فقرة رقم (٤٣٨) .

(٢) أخرجه البخاري في الحدود : باب الاعتراف بالزنا (١٢/١٦٥) ، رقم (٦٨٢٧) ، ومسلم في الحدود : باب من اعترف على نفسه بالزنا (٣/١٣٢٤) ، رقم (٢٥) .

(٣) أخرجه الترمذي في الفرائض : باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل (٣/٢٨٨) ، رقم (٢١٩٢) وقال : « هذا حديث لا يصح ... والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لايرث ، كان القتل خطأً وعمداً ، وقال بعضهم : إذا كان القتل خطأً فإنه يرث وهو قول مالك » .

بمدلول حديث ، فإنه يقبل حتى يجب العمل به »[١] .

وقد دأب الإنسان على التفريط والتسيب ، وعدم الانضباط إذا أمن العقوبة ، أو لم يجد المثوبة ، وهذا هو سبب الوقوع في كثير من الجرائم التي تعيشها البشرية اليوم من غياب العقوبة على الجريمة ، أو عدم الدقة في تطبيقها ، وكذلك إهمال مبدأ الثواب ، سواء في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما جميعاً .

وإنما قلنا : غياب العقوبة على الجريمة ، لأننا نشهد في عصرنا عقوبات على الجرائم، لكنها موضوعة بهدي البشر ، وهم لا يعلمون كما يعلم الله ، أهي مكافئة للجريمة أو أكبر منها أو أقل، حتى لو كانت متكافئة مع الجريمة، فإن التسيب في التطبيق معروف من قديم ، وما قصة المرأة المخزومية التي سرقت وسعى أهلها للشفاعة في عدم إقامة حد السرقة عليها ببعيد[٢] .

ولذلك قال العلماء : العقوبات موانع قبل الفعل ، زواجر بعده ، أي أن العلم بشرعيتها ، يمنع الإقدام على الفعل ، وإيقاعها بعده ، يمنع من العودة إليه ، وقالوا أيضاً : للعقوبة غرضان : غرض قريب ، وغرض بعيد ، فالغرض القريب ، أو العاجل هو إيلام المجرم ، لمنعه من العودة إلى ارتكاب الجريمة ، ومنع الآخرين من الاقتداء به ، والغرض البعيد أو الآجل ، هو حماية مصالح الجماعة[٣] .

الوقاية : الوقاية من ذلك إنما تكون بإحياء سياسة العقوبة والمثوبة ، إذ المقصود من فرض العقوبة على عصيان أمر الشارع ، هو إصلاح حال البشر وحمايتهم من المفاسد ، واستنقاذهم من الجهالة ، وإرشادهم من الضلالة ، وكفهم عن المعاصي،وبعثهم على الطاعة .

إن إحياء سياسة العقوبة ، يفرض على سلوك البشر انضباطاً لا يبلغ شأنه أي قانون وضعي آخر ، فالعقوبة تلاحق الإنسان بآثارها في الدنيا وفي الآخرة ، والعقاب الأخروي يشمل كل الجرائم ، فهو أعم من العقوبات الدنيوية ، كالكذب والغيبة والنميمة وغيرها من

---

(١) النُكت على مقدمة ابن الصلاح (٤٩٤/١) .

(٢) انظر قصتها في صحيح البخاري في الحدود : باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان (١٠٣/١٢) ، رقم (٦٧٨٨) ، وصحيح مسلم في الحدود : باب قطع السارق الشريف (١٣١٥/٣) ، رقم (١٦٨٨) .

(٣) انظر : العقوبة في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد فتحي بهنسي صـ ١٨ .

الجرائم الخُلُقية التي لا يقوم الدليل المادي على ثبوتها ، فلا تجري عليها العقوبات الدنيوية ، وإنما تكون عقوبتها أخروية ، يحاسب الله عليها الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء .

وأحيت السنة النبوية سياسة المثوبة ، قال ﷺ : « من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بالله فأعطوه ، ومن استجار بالله فأجيروه ، ومن آتى إليكم معروفاً فكافئوه ، فإن لم تجدوا فادعو له حتى تعلموا أنْ قد كافأتموه »[1] .

السبب الثامن عشر : التفكك الأسري وما يتبعه من التفكك الاجتماعي :

قد تنحل عرى الحياة الزوجية بالانفصال بين الزوجين أو موت أحدهما ، تاركين صغاراً وراءهما ، وقد يكون الانشغال عن تعهد هؤلاء الصغار ورعايتهم مادياً ومعنوياً سبباً في انحرافهم ووقوعهم في الجريمة ، خاصة عندما يلتقون بأصدقاء السوء ، ويتسع الأمر إلى أن يصبح ظاهرة يترتب عليها تفكك المجتمع وانهياره ، لذلك جاء التحذير من الطلاق ، قال ﷺ : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق »[2] .

وكذلك إهمال اليتامى لما يؤدي إليه من شيوع الجريمة وانهيار المجتمع، وفي الحديث « من لا يرحم لا يُرحم »[3] ، وقال ﷺ : « ارحموا ترحموا واغفروا يغفر لكم »[4] .

---

(١) أخرجه النسائي في سننه (٨٢/٥) في الزكاة : باب من سأل بالله ﷿ ، ورواه أبو داود في الأدب : باب في الرجل يستعيذ من الرجل (٧٥٠/٢) ، رقم (٥١٠٩) ، وأحمد في المسند (٦٨/٢ ، ٩٦ ، ٩٩) ، كلهم من حديث ابن عمر ، واللفظ للنسائي . وصححه الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند ، رقم (٥٣٦٥) . ورواه الحاكم في المستدرك (٤١٢/١) وصححه على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي .

(٢) رواه أبو داود في الطلاق : باب كراهية الطلاق (٦٦١/١) ، رقم (٢١٧٨) ، وابن ماجه في أول الطلاق : باب حدثنا سويد بن سعيد (٦٥٠/١) ، رقم (٢٠١٨) ، والحاكم في المستدرك (٢١٤/٢) ، رقم (٢٧٩٤) ، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٢٢/٧) ، والدارقطني في سننه (٣٥/٤) ، رقم (٩٦) ، كلهم من حديث ابن عمر بهذا اللفظ إلا الحاكم نحوه ، وصححه الحاكم على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رقم (٥٣) .

(٣) رواه البخاري في الأدب : باب رحمة الولد (٥٢٢/١٠) ، رقم (٥٩٩٧) ، ومسلم في الفضائل : باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال (١٨٠٨/٤) ، رقم (٢٣١٨) .

(٤) رواه أحمد في المسند (١٦٥/٢ ، ٢١٩) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص بإسناد صحيح . شرح المسند للشيخ أحمد شاكر رقم (٦٥٤١) .

الوقاية : وعليه فإن الوقاية من التفكك الأسري وما يتبعه من التفكك الاجتماعي ، هو الترابط الأسري وما يتبعه من التماسك الاجتماعي ، ويتمثل ذلك في هذه الخطوات التي رسمها لنا رسول الله ﷺ ، منها :

١- مراقبة الأولاد وعدم التخلي عنهم لحظة واحدة ، وتأديبهم ورعايتهم والاهتمام بهم ، وفي الحديث : « ما نَحَلَ والدٌ ولداً من نحل أفضلَ من أدب حسن » [١] .

٢- النهي عن الإفساد بين الزوجين ، وفي الحديث : « ليس منا من خَبَّب [٢] امرأة على زوجها » [٣] . وقال ﷺ : « لا يحل لامرأة تسأل طلاق أختها ، لتستفرغ صحفتها [٤] فإنما لها ما قُدِّر لها » [٥] .

٣- النهي عن الطلاق ، فقد سبق حديث : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » . وكونه جاء بصيغة الخبر مقرونة بالذم ، يفيد معنى النهي ، فكأنه قال: لا تطلقوا فإن الطلاق أبغض الحلال إلى الله.

٤- توفير الحاجات المعيشية للأسرة ، ولو إلى حد الكفاف ، وإلا كان المرء آثماً ، قال ﷺ : « كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعول » [٦] .

---

(١) رواه الترمذي في البر : باب ما جاء في أدب الولد (٣/٢٢٧) ، رقم (٢٠١٨) ، وأحمد في المسند (٣/٤١٢) ، (٤/٧٨) ، والحاكم في المستدرك (٤/٢٦٣) وصححه ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رقم (٨١١٨) .

(٢) خبب : خدع و أفسد . النهاية ، مادة خبب .

(٣) رواه أبو داود في الأدب : باب فيمن خبب مملوكاً على مولاه (٢/٧٦٤) ، رقم (٥٥٧٠) ، والحاكم (٢/٢١٥) ، رقم (٢٧٩٥) ، وابن حبان في صحيحه (موارد الظمآن صـ ٣٢٠ ، رقم ١٣١٩) من حديث أبي هريرة ، واللفظ للحاكم وصححه على شرط البخاري ، ووافقه الذهبي .

(٤) الصحفة : إناء كالقصعة المبسوطة ونحوها، وجمعها صحاف ، وهذا مثل يريد به الاستئثار عليها بحظها ، فتكون كمن استفرغ صحفة غيره وقلب ما في إنائه إلى إناء نفسه . النهاية ، مادة صحف .

(٥) رواه البخاري في النكاح : باب الشروط التي لا تحل في النكاح (٩/٢٧٣) ، رقم (٥١٥٢) من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ .

(٦) رواه أبو داود في الزكاة : باب في صلة الرحم (١/٥٢٩) ، رقم (١٦٩٢) ، وأحمد (٦٤٩٥) ، والحاكم (١/٤١٥) ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي .

٥- النهي عن الوصية بكل المال ، لما يومئ إليه من ضياع الأولاد ، وتفكك الأسرة ، وسعيهم في الجريمة ، لحديث سعد بن أبي وقاص لما مرض وعاده رسول الله ﷺ في حِجة الوداع ، قال : يا رسول الله ، بلغني ما ترى من الوجع ، وأنا ذو مالٍ ، ولا يرثني إلا ابنةٌ لي واحدة ، أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال : « لا » ، قلت : أفأتصدق بشطره ؟ قال : « لا ، الثلثُ والثلثُ كثير ، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة ، يتكففون الناس ... »[(١)] .

وعن عمران بن حصين أن رجلاً أعتق ستة أعبد عند موته ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فدعاهم ، فجزأهم ثلاثة أجزاء ، فأقرع بينهم ، فاعتق اثنين وأَرَقَّ أربعة[(٢)] .

وما هذا الفعل منه ﷺ إلا لعلمه بأن حرمان الورثة من نصيبهم ، يؤدي إلى تفكك الأسرة وشيوع الجريمة وتفكك المجتمع وانهياره ،فليست جريمة فرد حينئذ ، إنما هي جريمة أمة ، إلى غير ذلك من أساليب وقاية الأسرة من التفكك والمجتمع من الانهيار .

السبب التاسع عشر : فساد الأنظمة وانحراف وسائل الإعلام والدعوة والتوجيه والإرشاد :

إن من أسباب الجريمة : أن يكون النظام الحاكم غير صالح ، فلا يلتزم بحكم الله تعالى ، ولا يضع خطة تنظم حياة الفرد والجماعة ، وإن وضع ، فلا يلتزم بها ، ويكون للواسطة والشفاعة والمحسوبية دور في تعطيل القوانين ، أرضية كانت أم سماوية ، بل أكثر من ذلك : انحراف وسائل الإعلام والدعوة والتوجيه والإرشاد في الأمة ، من إذاعة وتلفاز ، ومدرسة وصحافة، وصحف ومجلات وحوليات، كأن تكون لا تصب في مصلحة وقاية الناس من الجرائم، وإنما تجسد الرذيلة ، وتقدمها للناس ، بحيث تسكب الزيت على النار ، وقد أرشد النبي ﷺ

---

(١) رواه البخاري في الوصايا باب أن يترك ورثته أغنياء ... (٥/٤٥٦) ، رقم (٢٧٤٢) ، ومسلم في الوصية : باب الوصية بالثلث (٣/١٢٥٠) ، رقم (١٦٢٨) ، واللفظ لمسلم .

(٢) رواه أبو داود في العتق : باب فيمن أعتق عبيداً له لم يبلغهم الثلث (٢/٤٢٢) ، رقم (٣٩٥٨) ، والترمذي في الأحكام : باب ما جاء فيمن يعتق مماليكه عند موته وليس له مال غيرهم (٢/٤٠٩) ، رقم (١٣٧٥) . قال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح ». ورواه أحمد (٥/٣٤١) نحوه من حديث أبي زيد الأنصاري .

إلى ذلك عندما قال : « ومن دعا إلى ضلالة ، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه ، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً »[(١)] ، وقال : « ومن سن في الإسلام سنة سيئة ، فعمل بها بعده ، كتب عليه مثل وزر من عمل بها ، ولا ينقص من أوزارهم شيء »[(٢)] ، وقال ﷺ : « ما من أمير عشرة إلا يؤتى به يوم القيامة ، مغلولة يداه ، أطلقه الحق أو أوبقه »[(٣)] .

الوقاية : وتتمثل الوقاية من هذا السبب في النقاط التالية :

١- صلاح الأنظمة ، وذلك بالآتي :

أ- تطبيق شرع الله ، فإنه لا أحسن من شرع الله ، قال تعالى : ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[(٤)] . وقال ﷺ : « إني قد تركت فيكم شيئين، لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وسنتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض »[(٥)] .

ب- حسن الاختيار للقائم على شؤون الأمة ، وهو مَنْ جمع بين الكفاية والتقوى، قال الله تعالى - على لسان بنت العبد الصالح ، وهي ترشح موسى عليه السلام للإجارة - : ﴿ يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾[(٦)] .

٢- إلزام وسائل الإعلام بالقيود والضوابط الشرعية ، مع الأخذ بوسائل المعاصرة ، بحيث يكون المضمون والمحتوى في المادة التي تقدم للناس ، غير متعارض مع شرع الله ، وكذلك الأساليب المستخدمة ، والوسائل الناقلة ، إذ يقول ﷺ - فيما رواه عنه جرير بن

---

(١) رواه مسلم في العلم : باب من سن .. الخ (٢٠٦٠/٤) ، رقم (٢٦٧٤) من حديث أبي هريرة .

(٢) المصدر السابق (٢٠٥٩/٢) ، رقم (١٠١٧) من حديث جرير بن عبد الله .

(٣) رواه أحمد (٤٣١/٢) ، والدارمي في السير : باب التشديد في الإمارة (٢٤٠/٢) ، والبغوي في شرح السنة (٥٩/١٠) ، وقال محققه في الحاشية : « إسناده حسن » ، وجود إسناده المنذري في الترغيب (١٣٩/٣) .

(٤) سورة المائدة : ٥٠ .

(٥) رواه مالك في الموطأ بلاغاً في كتاب الجامع : باب النهي عن القول بالقدر (٢٣٩/٢) ، رقم (٢٠٤) ، والحاكم في المستدرك (١٧٢/١)، رقم (٣١٩) من حديث أبي هريرة ، واللفظ للحاكم وصححه - وسكت عليه الذهبي - والسيوطي في الجامع الصغير رقم (٣٢٨٢) ، والمناوي في شرحه (٢٤٠/٣) . والحديث صحيح .

(٦) القصص آية ٢٦ .

عبد الله البجلي - : « من سن في الإسلام سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة ، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »[١] .

٣- محاسبة دعاة الضلالة ومروجي الفساد ، ذلك أن هؤلاء حين يدركون ، أن وراءهم من يحاسبهم ويقتص منهم ، يخافون هذا الحساب ، ويلتزمون ولو في الظاهر قدر الإمكان ، وهذا هو ما ينبغي أن يكون . وكان ﷺ يحاسب أصحابه إذا ما أخطأوا أو أذنبوا ، وما كان يسكت على باطل ، فقد قال ﷺ لأبي ذر لما عيّر بلالاً بسواد أمه : « إنك امرؤ فيك جاهلية »[٢] ، وقال لأسامة بن زيد لما قتل رجلاً من الكفار بعد أن قال : لا إله إلا الله : « يا أسامة ، أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله »[٣] ، ويكرر ذلك عليه مبالغة في الإنكار .

٤- إعداد برامج تبثها وسائل الإعلام والدعاية لتربي عليها الأمة ، والصحابة ﷺ ، كان همهم حفظ ما سمعوه من النبي ﷺ ثم تعليمه الآخرين ، وكأنهم أوعية لحفظ المنهج الإسلامي ونقله لمن وراءهم ، يقول ﷺ : « نضّر الله امرأً سمع منا حديثاً ، فحفظه حتى يبلغه ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه »[٤] ، وقال ﷺ : « ليبلغ الشاهد منكم الغائب »[٥] .

---

(١) رواه مسلم في الزكاة : باب الحث على الصدقة (٧٠٥/٢) ، رقم (١٠١٧) .

(٢) رواه البخاري في الإيمان : باب المعاصي من أمر الجاهلية ... الخ (١١٤/١) ، رقم (٣٠) ، ومسلم في الأيمان : باب إطعام المملوك مما يأكل (١٢٨٢/٣) ، رقم (١٦٦١) .

(٣) رواه البخاري في المغازي : باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد (٦٥٨/٧) ، رقم (٤٢٦٩) ، ومسلم في الإيمان : باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال : لا إله إلا الله (٩٧/١) ، رقم (١٥٩) ، كلاهما من حديث أسامة بن زيد .

(٤) رواه أبو داود في العلم : باب فضل نشر العلم (٣٤٦/٢) ، رقم (٣٦٦٠) ، والترمذي في العلم : باب في الحث على تبليغ السماع (١٤١/٤) ، رقم (٢٧٩٤) ، وابن ماجه في المقدمة : باب من بلغ علماً (٨٤/١) ، رقم (٢٣٠) ، كلهم من حديث زيد بن ثابت ، وروى نحوه أحمد في المسند (٤٣٧/١) من حديث ابن مسعود . قال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح » ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رقم (٩٢٦٤) ، والمناوي في شرحه (٢٨٤/٦) .

(٥) هذا جزء من حديث أبي بكرة : رواه البخاري في العلم : باب رب مُبَلَّغ أوعى من سامع (٢٠٩/١) ، رقم (٦٧) ، ومسلم في القسامة : باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال (١٣٠٦/٣) ، رقم (١٦٧٩) .

السبب العشرون : غياب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

إن الله تبارك وتعالى جعل في هذا الكون سنناً ، ومن سننه أنه إذا غاب شيء حل مكانه شيء آخر ، إيجاباً أو سلباً ، ومن ذلك : الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه إذا غاب عن مجتمع من المجتمعات ، فهذا يعني حتمية الدمار والشقاء .

والأمة إذا لم تأخذ بأسباب التغيير والتصحيح والإصلاح ، أمة مهددة بالخطر والفناء من الناحية الأخلاقية ، ومن ثم وقوع الجرائم المدمرة التي لا تعد ولا تحصى ، وأيضاً لا صلاح لمجتمع في الأرض ، إذا لم يشعر فيه كل فرد بمسؤوليته تجاه الآخرين ، أفراداً كانوا أم جماعات، حكاماً كانوا أم محكومين ، إذ تتحطم القيم والأخلاق ، وتذهب الفضيلة ، وتنتشر الرذيلة ، فضلاً عن أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مجلبة لغضب الله ، وسبب في عدم المد الإلهي لنا ،يقول ﷺ : « مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ، قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم »[1] .

الوقاية : إحياء سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهذا أمر ضروري جداً لا يمكن إغفاله أو الإغماض عنه ، إذ إنه صمام أمن للحياة ، وضمان سعادة الآخرين ، أفراداً ومجتمعات ، ويثبت معاني الخير والصلاح في الأمة ، ويزيل عوامل الشرور والفساد من حياتها ، ويقضي عليها حتى تسلم الأمة وتسعد ، ويهيء الجو الصالح الذي تنمو فيه الآداب والفضائل ، وتختفي فيه المنكرات والرذائل ، ويتربى في ظله الضمير الحي والوجدان اليقظ ، ويحرس آداب الأمة وفضائلها وأخلاقها وحقوقها ، لذلك دعت السنة النبوية تضامناً مع القرآن الكريم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قال ﷺ : « مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان »[2] ، وقال : « إياكم والجلوسَ في الطرقات » ، قالوا : يا رسول الله ؛ ما لنا بُدٌّ من مجالسنا نتحدث فيها ، قال رسول الله ﷺ : « فإذا أبيتم إلا المجلس ، فأعطوا

---

(١) رواه ابن ماجه في الفتن : باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١٣٢٧/٢) ، رقم (٤٠٠٤) من حديث عائشة ، وشاهده حديث حذيفة الآتي بعد ثلاثة أحاديث .

(٢) رواه مسلم في الإيمان : باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان (٦٩/١) ، رقم (٤٩) .

الطريق حقه » ، قالوا : وما حقه ؟ قال : « غض البصر ، وكف الأذى، ورد السلام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » [١] .

لقد اعتبرت السنة النبوية المجتمع مسئولاً عن هذه السياسة وتطبيقها ، بحيث لا يجوز لأحد التفريط بهذا الواجب الخطير ، فليس البريء من الجريمة غير مسؤول عن جرائم الآخرين ، بل هو مسؤول عن كل اعوجاج في المجتمع ، وعليه أن يقاومه بلسانه ، بالتي هي أحسن ، دون غلاظة أو فظاظة ، فيدعو إلى الخير والهداية والرشد ، ويوظف أوقاته في طاعة الله ، وليس في المعصية ؛ ليتحقق له وعد الله ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۝ ﴾ [٢] .

وما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في معناه الصحيح إلا التعاون على البر والتقوى ، ومنع الجريمة من الانتشار ، وكذلك تأليف القلوب بين أفراد المجتمع ، بحيث يكون الكل يداً واحدة .

ويحذر ﷺ من الاستهانة بهذا الواجب ، فيقول : « والذي نفسي بيده ، لتأمُرُنَّ بالمعروف ولتَنْهَوُنَّ عن المنكر ، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ، فتدعونه فلا يستجيب لكم » [٣] .

ويدخل في هذه السياسة الرقابة على المنافذ التي يرد منها الناس إلى البلاد الإسلامية من لزوم المَحْرَم مع النساء ، ومن منع دخول الموبقات من المخدرات والأفلام الهابطة ، وكل ما يضر بالمجتمع الإسلامي ، وكذلك الساقطات من النساء ، المجاهرات بالسوء والمنكرات ، وكذلك أدوات اللهو وما يصاحبها من عيون للأعداء ونحوها ، فإن التهاون في هذا كله يضر

---

(١) رواه البخاري في المظالم : باب أفنية الدور والجلوس فيها (١٤٢/٥) ، رقم (٢٤٦٥) ، ومسلم في اللباس : باب النهي عن الجلوس في الطرقات (١٦٧٥/٣) ، رقم (٢١٢١) ، كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري ، واللفظ لمسلم .

(٢) سورة الحج : ٤٠ ، ٤١ .

(٣) رواه الترمذي في الفتن : باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣١٦/٣) ، رقم (٢٢٥٩) من حديث حذيفة بن اليمان ، وقال : « هذا حديث حسن » .

الأمة أفراداً وجماعات ، كما أن التشدد فيه ، والتمسك به يقي الأمة غوائل وأضراراً كثيرة ، لا يعلم عقباها إلا الله ﷻ .

ويقوم بهذا كله أبناء الأمة حكاماً ومحكومين ، رجالاً ونساءً ، شباباً وشيباً ، كل حسب قدرته وطاقته وإمكاناته ، فالإمام يغير باليد ، إذ هذا سلطانه ، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، والعلماء ومن في حكمهم ، يغيرون بالكلمة ، وقد يكون وقع الكلمة على النفوس أشد من وقع الحسام المهند ، وبقية الأمة يغيرون عن طريق مقاطعة المنكرات وأهلها ، ليشعر هؤلاء المجرمون بخطورة جرائمهم وما جرَّته عليهم من كساد وخسارة ، وربما يحملهم هذا الشعور ، إن كان قوياً على مراجعة أنفسهم ، ثم الإقلاع عن الشر والفساد ، ولا بد أيضاً من إحياء سياسة المراقبة والمتابعة والمحاسبة ، فيُضَيَّقُ بذلك على المجرمين ، وتفسح الطريق أمام المتقين الصالحين .



الخاتمة

أولاً : ملحق البحث :

مضى الحديث في ثنايا البحث عن الجريمة وخطرها وطرق الوقاية منها في السنة النبوية . وما من شك في أن هذا يكفي - لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - أن يوقن بعناية السنة النبوية بكل شؤون الحياة ، خاصة الوقاية من الجريمة ، غير أن نفراً من الناس غرتهم المدنية المعاصرة ، وفتنوا بها بحيث ظنوا أن الأخذ بنُظُم وقوانين هذه المدنية هو طريق رقي الأمة وأن تأخذ مكانها تحت الشمس ، وحتى ترفع الغشاوة عن أعين هؤلاء ، وتتبدى لهم صورة هذه المدنية دون تجميل أو تزييف ، جعلت هذا الملحق في بيان أهم طرق الوقاية من الجريمة في القوانين الوضعية ، بحيث يظهر من المقارنة فرق بين منهج السماء وبين منهج أهل الأرض ، وإليك أهم هذه الطرق :

١- **التعريف بخطر الجريمة** ؛ إذ تكرس القوانين الوضعية كل ما لديها من إمكانات إعلامية وتعليمية في بيان خطر الجريمة ، غير أن الذي نلحظه أنها تبين خطر الجرائم الكبرى من القتل والسرقة والمسكرات ونحوها ، ناسيةً جرائم العرض والشرف ، وهي الأساس في بنيان المجتمع وتماسكه ، وناسيةً أيضاً ما يكون سبباً في الجرائم الكبرى ؛ من سوء الظن ، وتتبع العورات ، والغيبة ، والنميمة ، والحقد ، والحسد ، وغير ذلك .

وأيضاً يظهر قصورها في أنها تُعَرِّفُ خطر الجريمة على النحو الذي تقدم ، مقتصرة على الحياة الدنيا دون أن يكون للآخرة حظ أو نصيب ، وهذا قصور ما بعده قصور .

٢- **الرقابة الإدارية** ؛ إذ تركز القوانين الوضعية على مبدأ الرقابة الإدارية المنبثة في الدوائر والمؤسسات ، غير مهتمة بحقيقة حال من يشرف على هذه المراقبة ، إذ قد يكون خرب النفس من الداخل مصاباً بأمراض نفسية وعصبية ، فيجعل الرقابة مزاجية تحركها الأهواء وتضبطها الشهوات ، وهذا فيه من الخطورة ما فيه ، فضلاً عن أن هذا المراقب حتى لو كان صالحاً مستقيماً يتمتع بكفاءة عالية ، فإنه بشر ينسى وتصيبه الغفلة والسهو والضعف البشري ، وأيضاً تسهل مخادعته أو الاحتيال عليه .

وهكذا تركز الرقابة في القوانين الوضعية على متابعة موظف للناس أجمعين ، فأين هي من رقابة المجتمع بعضه على بعض ؟! وهذا له مساحة كبيرة في السنة النبوية ، وكذلك أين هذا من مراقبة الإنسان لربه الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ؟! ثم أين ملكة المراقبة النفسية التي تفرح لفعل المعروف وتضيق وتضطرب لفعل المنكر ؟! كل هذا ملغي ولا ذكر له في طرق الوقاية من الجريمة في القوانين الوضعية .

٣- المحاسبة ؛ إذ تجعل القوانين الوضعية من الوقاية من الجريمة المحاسبة ، وهذا شيء محمود ، لا سيما إذا تبعه مبدأ الثواب والعقاب ، لكن المعروف من المحاسبة في الأنظمة والقوانين الوضعية أنها تكون لعامة الناس والضعفاء ، أما الخاصة والكبراء فلا يدخلون تحت مبدأ المحاسبة ، وصدق النبي ﷺ إذ قال : « إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد »(١) .

وأيضاً يلحظ على مبدأ المحاسبة في القوانين الوضعية أنها تجعل من القضايا الصغيرة التي ليست بذي بال قضايا كبرى تقوم لها الدنيا ولا تقعد ، مثل ذبح الحيوان ، فيعدون هذا وحشية وقسوة ، ويقولون : إن الصعق الكهربائي أو إطلاق الرصاص عليه هو الشفقة والرحمة ، بينما القضايا الكبرى من الزنا وانتهاك الأعراض والشذوذ الجنسي ونحوها لا يقام لها وزن ، وإنما تترك للأشخاص يقضون فيها بأهوائهم بدعوة التحرر والتمدن ، وغير ذلك من الدعاوَى !

٤- العقوبة : ولا تنسى القوانين الوضعية أن تجعل العقوبة وسيلة من وسائل الوقاية من الجريمة ، ولكنها تخطئ كثيراً في تقدير هذه العقوبة ، بحيث تنظر إلى القصاص على أنه وحشية ودموية ، وينبغي أن تلغى هذه العقوبة - أعني القصاص - ويكتفى بالجلد والسجن والتغريم ونحو ذلك .

---

(١) رواه البخاري في الأنبياء : باب رقم (٥٤) من دون ترجمة (٦/٦٣٧) ، رقم (٣٤٧٥) ، ومسلم في الحدود : باب قطع السارق الشريف والنهي عن الشفاعة في الحدود (١١/١٨٦) بشرح النووي ، كلاهما من حديث عائشة ، واللفظ لمسلم .

ولعمري إن هذا يقضي على الحياة ، وصدق الله إذ يقول : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [1] .

ومثل ذلك العقوبة على الجرائم الفكرية كالردة ونحوها ، إذ يرون في هذه مصادمة لحرية الإنسان الفكرية ، فيفتحون الباب للتلاعب بالأديان ؛ يدخل متى يشاء ، ويخرج متى يشاء ، والإنسان بغير دين لا يشعر بأمان ولا بأمن ، وأيضاً يغفلون العقوبة على بعض الجرائم الخُلُقية التي هي طريق لما هو أكبر منها ، كالتبرج والسفور ، والسفر بلا محرم ، وملاصقة الرجال للنساء في دواوين العمل ، وغيرها .

هذه كلها لا عقوبة عليها في القوانين الوضعية ، في حين أن السنة النبوية جعلت للإمام أو نائبه حق التعزير على مثل هذه الجرائم ، لئلا تؤدي إلى ما هو أكبر منها .

هذه غالباً أهم طرق الوقاية من الجريمة في القوانين الوضعية ، وظهر من خلال عرضها وتحليلها قصورها ، فأين هي من بقية الأساليب والوسائل التي مضى الحديث عنها مستقاة من السنة النبوية ؟!

لا جواب بعد هذا كله إلا أن نقول لمعصوبي الأعين المفتونين بالمدنية المعاصرة : عوداً إلى منهج الله تعالى وشرعه ممثلاً في كتاب الله وسنة نبيه الأمين ﷺ وسيرته وهديه ، ففيهما السعادة كل السعادة .

ثانياً : النتائج :

ظهر من خلال المعالجة في فصلي هذا البحث وملحقه ما يلي :

١ - اتفقت السنة النبوية في الكثير الغالب مع القوانين الوضعية ، وافترقت عنها في بعض الأمور ؛ منها :

أ- أنها سابقة للقوانين في هذا العلاج .

ب- أنها ربانية من عند الله ، فهي معصومة ، أما مصدر القوانين فهم البشر ، والبشر يخطئ ويصيب .

---

(١) سورة البقرة : ١٧٩ .

جـ- أنها تعتبر الأخلاق الفاضلة الأساس الذي ينبني عليه المجتمع ولا تستهين به ، بل تجازي كل فعل أو كل قول يمس الأخلاق ، بخلاف القوانين الوضعية .

٢- أن الوقاية من الجريمة في السنة النبوية تعم الحاكم والمحكوم ، والراعي والرعية ، بلا فرق ، وأنهم سواء في تحمل المسؤولية الملقاة على عاتق كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي ، وأنهم سواء في الوقاية من الجريمة .

أما في النظم الغربية فالأمر مختلف ، ففي الدستور الإنجليزي يجعل الملك أو الملكة مصونة لا تمس ، ويفترض أن الملك لا يخطئ ، ومن ثم لا يطبق عليه القانون . وكذلك الحال في الدستور الدنمركي والأسباني ، فإنهما ينصان على أن ذات الملك مقدسة ، ومن ثم لا تخضع للقانون ، بل هو وحاشيته فوق القانون ، وكذلك الحال في الدستور الفرنسي والبولندي وغيرهما ، يجعل رئيس الدولة مسؤولاً عن جريمة واحدة هي الخيانة العظمى [١] « أي خيانة الدولة » .

٣- أن المنهج النبوي الوقائي من الجريمة محفوف بعنايتين :

الأولى : العناية القانونية .

الثانية : العناية الدينية .

إن من الملاحظ في تطبيقات القوانين البشرية أن المجرم إن أفلت من العقاب ازداد ضراوةً ، حتى ولو عوقب ، إذ لا دين يردعه ، ولا خلق يمنعه ، ولا إيمان يربيه ويهذبه ، ولذلك يكثر الإجرام ولا تتحقق ثمرة الردع والزجر .

فالسنة النبوية تَكُفُّ الإنسان ظاهراً وباطناً عن مخالفة شريعة الله تعالى ، في حين أن القانون الوضعي لا يَكُفُّهُ عن ارتكابها إلا ظاهراً ، فإذا أفلت من رقابة من الناس فقد أفلت من سلطان القانون ، بل إن « نيتشه » الفيلسوف الألماني صاحب نظرية « سوبر مان » [٢] ذهب إلى حد القول : بأنه إذا أمكنك أن تخرق القانون الوضعي بحيث لا تقع تحت طائلة

---

(١) انظر : التشريع الجنائي ، لعبد القادر عودة (١/٣١٠) .

(٢) المقصود بذلك : الرجل المُمتاز الذكي .

العقاب فاهدمه إذا استطعت هدمه إذا كان ذلك في مصلحتك ، بشرط أن تكون ذكياً فلا تقع تحت طائلته [١] .

٤ - أن السنة النبوية لا تتجه إلى أعراف الناس ، وما تواضعوا عليه - خيراً أو شراً - في موضوع الوقاية ، بل تتجه إلى الحقيقة المجردة ، وهي حماية الفضائل والذود عنها ، ومقاومة الرذائل والقضاء عليها ، حتى وإن خالف ذلك أعراف الناس .

والحمد لله على توفيقه وتسديده ، وإعانته في كتابة هذا البحث المتواضع ، راجياً من المولى العلي القدير أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، وهو بالإجابة جدير ، وسبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك .



(١) انظر : الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامي للمستشار السيد عبد العزيز الهندي صـ ٢٢ .

جريدة المصادر والمراجع

١- الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، لأبي الحسن الماوردي ، تحـ : أحمد البغدادي ، دار ابن قتيبة - الكويت ، ط١ (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .

٢- الأحكام السلطانية ، لأبي يعلى الفراء ، تحـ : محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٣- الأحوال الشخصية في التشريع والتطبيق ، لعبدو يونس ، دار المطبوعات العربية - بيروت، ط١ (١٩٩٦م) .

٤- الأربعين للنووي بشرح ابن رجب : جامع العلوم والحكم ، دار المعرفة - بيروت .

٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ، للشيخ علي القاري ، تحـ : محمد الصباغ ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٣٩١هـ-١٩٧١م) .

٦- الترغيب والترهيب ، للمنذري ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط٣ (١٣٨٨هـ-١٩٦٨م) .

٧- التشريع الجنائي الإسلامي ، لعبد الله سالم الحميد ، مطابع النصر الحديثة - الرياض ، ط٣ (١٩٨٤م) .

٨- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، لعبد القادر عودة ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط٤ (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) .

٩- تقريب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني ، تحـ : عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار المعرفة - بيروت ، ط٢ (١٣١٥هـ-١٩٧٥م) .

١٠- التلخيص الحبير ، لابن حجر العسقلاني ، بعناية : عبد الله هاشم اليماني ، المدينة المنورة ، ط١ .

١١- تلخيص المستدرك للذهبي ، مطبوع في حاشية المستدرك (انظر : المستدرك) .

١٢- الجامع الصحيح للبخاري بشرح فتح الباري ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٠هـ-١٩٨٩م) .

١٣- الجامع الصحيح لمسلم بشرح النووي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط٢ (١٣٩٢هـ-١٩٧٩م) . ورجعت إلى طبعة محمد فؤاد عبد الباقي ، الحلبي - مصر .

١٤- الجامع ، للترمذي ، تحـ : عبد الرحمن محمد عثمان ، مطبعة الفجالة - مصر ، المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

١٥- الجامع الصغير للسيوطي بشرحه فيض القدير ، دار المعرفة - بيروت ، ط٢ (١٣٩١هـ-١٩٧١م) .

١٦- جامع الأصول من أحاديث الرسول ، لابن الأثير (انظر حاشية جامع الأصول) .

١٧- الجريمة : أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي ، للدكتور عبد الفتاح خضر ، معهد الإدارة العامة للبحوث - السعودية ، ط١ (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) .

١٨- الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية ، للمستشار السيد عبد العزيز الهندي ، دار الهداية ودار الصحوة - مصر ، د.ط. ، د.ت. .

١٩- الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ، لمحمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي - القاهرة ، (١٩٩٨م) .
٢٠- الجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، لمسفر الدميني ، دار طيبة - الرياض ، ط٢ (١٤٠٢هـ-١٩٨١م) .
٢١- حاشية رياض الصالحين ، شعيب الأرنؤوط (انظر : رياض الصالحين) .
٢٢- حاشية جامع الأصول ، عبد القادر الأرنؤوط ، دار الفكر - بيروت ، ط٢ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .
٢٣- حاشية مسند الإمام أحمد ، شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٤١٩هـ-١٩٩٩م) .
٢٤- رياض الصالحين ، للنووي ، تحـ : شعيب الأرنؤوط ، دار المأمون - دمشق ، ط٢ .
٢٥- زوائد ابن ماجه ، للبوصيري ، مطبوع مع سنن ابن ماجه (انظر : سنن ابن ماجه) .
٢٦- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ، لمحمد بين يوسف الصالحي ، تحـ : عبد العزيز عبد الحق حلمي ، القاهرة (١٤١١هـ-١٩٩٠م) .
٢٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة ، للألباني ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط٣ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .
٢٨- سنن أبي داود ، تحـ : كمال الحوت ، دار الجنان - بيروت ، ط١ (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م) .
٢٩- سنن النسائي « الصغرى » ، بشرح السيوطي وحاشية السندي ، دار الكتاب العربي - بيروت .
٣٠- سنن ابن ماجه ، تحـ : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي - مصر .
٣١- سنن الدارقطني ، وبذيله التعليق المغني ، عالم الكتب - بيروت ، مكتبة المتنبي ، ط١ .
٣٢- سنن الدارمي ، دار الفكر - القاهرة ، (١٣٩٨هـ) .
٣٣- السنن الكبرى ، للبيهقي ، حيدر آباد ، ط١ (١٣٤٦هـ) .
٣٤- شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات المصري ، محمد إبراهيم إسماعيل ، القاهرة (١٩٦١م) .
٣٥- شرح السنة ، للبغوي ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط٢ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .
٣٦- شرح قانون الأحوال الشخصية ، لفريد فتيان ، دار واسط - لندن ، ط٢ (١٩٨٦م) .
٣٧- شرح المسند ، للشيخ أحمد شاكر ، دار المعارف - مصر ، ط٣ (١٣٦٨هـ-١٩٤٩م) .
٣٨- شرح النووي على مسلم ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط٢ (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م) .
٣٩- شعب الإيمان ، للبيهقي ، تحـ : محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .
٤٠- صحيح ابن خزيمة ، تحـ : د. محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي - بيروت .
٤١- صحيح الجامع الصغير ، للألباني ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط٢ (١٤٠٢هـ) .
٤٢- العقوبة في الفقه الإسلامي ، د. أحمد فتحي بهنسي ، دار الشروق ، ط٥ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .
٤٣- علم الإجرام وعلم العقاب ، د. عبود السراج ، بدون مكان طبع ، ط١ (١٤٠١هـ-١٩٨١م) .
٤٤- فيض القدير شرح الجامع الصغير (انظر : الجامع الصغير) .

٤٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري (انظر : الجامع الصحيح للبخاري) .
٤٦- القاموس المحيط ، للفيروز آبادي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، دار الباز - مكة المكرمة ، د.ط. ، د.ت. .
٤٧- مبادئ علم الإجرام ، د. نور الدين هنداوي ، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر - الكويت ، ط١ (١٩٩٥-١٩٩٦م) .
٤٨- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمي ، مؤسسة المعارف - بيروت ، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .
٤٩- مختصر زوائد مسند البزار ، لابن حجر ، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ، ط٣ (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
٥٠- المستدرك على الصحيحين ، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري ، الهند ، ط١ ، د.ت. .
٥١- مسند الإمام أحمد بن حنبل وبحاشيته كنز العمال ، دار صادر - بيروت .
٥٢- المصباح المنير ، للفيومي ، بولاق - مصر ، (١٩٣٩م) .
٥٣- المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية - مصر ، ط٢ .
٥٤- المعجم الكبير ، للطبراني ، دار البيان العربي - مصر ، ط٢ (١٤٠٦هـ-١٩٨٥م) .
٥٥- المعجم الأوسط ، للطبراني ، تحـ : أ.د. محمود أحمد الطحان ، مكتبة المعارف - الرياض ، ط١ (١٤٠٥هـ-١٩٩٥م) .
٥٦- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، للفيف من المستشرقين ، مكتبة إبريل - ليدن ، (١٩٣٦م) .
٥٧- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ، للعراقي ، مطبوع بحاشية إحياء علوم الدين للغزالي ، دار المعرفة - بيروت .
٥٨- المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني ، تحـ : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة - بيروت .
٥٩- مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية ، سالم البهنساوي ، دار القلم - الكويت ، ط٢ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .
٦٠- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ، للهيثمي ، تحـ : محمد عبد الرزاق حمزة ، دار الكتب العلمية - بيروت .
٦١- الموطأ ، للإمام مالك ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط٢ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .
٦٢- النكت على ابن الصلاح ، لابن حجر ، تحـ : ربيع بن هادي ، دار الراية - الرياض ، ط٣ (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
٦٣- النهاية في غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين ابن الأثير ، تحـ : الزاوي والطناحي ، المكتبة الإسلامية - مصر ، ط١ .

من نسب إلى غير أبيه
« دراسة موضوعية »

د. محمد بن أحمد با جابر *

التعريف بالبحث :

معلوم أن الأصل في الرواة أن ينسبوا إلى آبائهم ، ولكن بعض الرواة خرجوا عن هذا الأصل فنسبوا إلى غير آبائهم ، كأجدادهم أو أمهاتهم أو غير ذلك ؛ بعضهم على سبيل الندرة ، وبعضهم على سبيل الكثرة . وتسبب ذلك في صعوبة الاهتداء إلى تراجمهم في كتب الرجال ، أو ظنهم أشخاصاً آخرين ، ولذلك جاءت هذه الدراسة - وهي غير مسبوقة بشكل مستفيض ومفرد فيما أعلم - لبحث هذا الموضوع ، وللعناية به من حيثيات عدة ، فبينت فيها أهميته وفوائده ، وأبرزت فيها حكمه وأسبابه ، وفصلت في بيان مصادره المستقلة وغير المستقلة ، وأسهبت في بيان أقسامه السبعة ، والمشتملة على عشرين فرعاً .

* أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة. ولد في جدة في المملكة العربية السعودية سنة (١٣٨٢هـ-١٩٦٢م)، وحصل على درجة البكالوريوس من جامعة أم القرى سنة (١٤٠٨هـ)، والماجستير من الجامعة الإسلامية سنة (١٤١٢هـ)، والدكتوراه من جامعة أم القرى سنة (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، وعنوان رسالته « كتاب تخريج الآثار والأحاديث الواردة في كتاب « الكشاف للزمخشري » للزيلعي : تحقيق ودراسة من أول سورة سبأ إلى آخر سورة الناس ».

مقدمة

إن الحمد لله ، نستعينه ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ، من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

وأصلي وأسلم على أشرف خلق الله ، محمد بن عبدالله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

وبعد : فهذه دراسة نظرية ، لعلم من علوم الحديث ، وفن من فنون المصطلح ، ونوع من أنواع علم الدراية ، وهو نوع مهم ، ذكره أكثر مَن كَتَبَ في علم المصطلح وقواعد الحديث ، لكنه - ومع أهميته البالغة - لم أجد من أفرده بدراسة موضوعية مستفيضة ، ولا من كتب فيه كتابة مستقلة ، يبين فيها أهميته وفوائده ، ويبرز فيها حكمه وأسبابه ، ويفصل في بيان مصادره وأقسامه ، إلى غير ذلك من مباحث ، وهذا لا ينفي وجود كتب أُفردت في هذا الموضوع لذكر مترجمين نسبوا إلى غير آبائهم ، لكن دون دراسة نظرية لقواعد هذا النوع من أنواع علوم الحديث ، وأنواعه ، وأحكامه .

وقد أفردتُ هذه الدراسة عن ذكر معجم لمن نسب إلى غير أبيه [1] ، وقصرتها على الأحكام النظرية لهذا النوع المهم من أنواع علوم الحديث .

وجعلت هذه الدراسة في خمسة مباحث ، تحت كل مبحث عدة مطالب ، وهي كما يلي :

مقدمة .

المبحث الأول : تعريف وبيان : وفيه : تمهيد ثم المطالب التالية :

المطلب الأول : تسمية هذا العلم .

المطلب الثاني : أهمية هذا العلم .

---

(١) وقد جمعت معجماً لمن نسب إلى غير أبيه ، سيصدر إن شاء الله تعالى .

المطلب الثالث : فوائد وثمرات هذا العلم .

المطلب الرابع : أسباب النسبة إلى غير الأب .

المبحث الثاني : حكم من انتسب إلى غير أبيه :

المطلب الأول : حكم الشرع فيمن انتسب إلى غير أبيه .

المطلب الثاني : جواز النسبة لغير الأب لمن غلبت عليه، واشتهر بها، وأدلة جواز ذلك.

المطلب الثالث : حكم نسبة الشخص لغير أبيه ، وهو يكره ذلك ، أو تلقيبه بما يكره .

المبحث الثالث : الكتب المؤلفة فيمن نسب إلى غير أبيه :

المطلب الأول : الكتابة غير المستقلة .

المطلب الثاني : الكتابة المستقلة .

المبحث الرابع : أقسام النسبة إلى غير الأب :

المطلب الأول : ذكر أقسام النسبة إلى غير الأب .

المطلب الثاني : القلة والكثرة في أقسام النسبة لغير الأب .

المطلب الثالث : أقسام النسبة إلى غير الأب من حيث الغلبة والقلة .

المبحث الخامس : نماذج لمن نسب إلى غير أبيه ؛ وفيه سبعة أقسام وهي :

القسم الأول : من نسب إلى جده .

القسم الثاني : من نسب إلى أمه .

القسم الثالث : من نسب إلى جدته .

القسم الرابع : من نسب إلى أجنبي .

القسم الخامس : من نسب إلى كنية أبيه أو لقب أبيه .

القسم السادس : من نسب لغير أبيه بسبب الاختلاف في اسم أبيه .

القسم السابع : من نسب لغير أبيه بسبب الوهم .

المبحث الأول

تعريف وبيان

تمهيد :

« مَن نُسب إلى غير أبيه » هو أحد أنواع علوم الحديث ، وهو فن متعلق برجال السنة ، ورواة الأخبار ، وهو علم مرتبط بدراسة الأسانيد ، والحكم على الأحاديث .

ومن المعلوم أن الأصل في الرواة أن ينسبوا لآبائهم ، دون أجدادهم أو أمهاتهم أو جداتهم أو غير ذلك ، وهذا هو حال أكثر الرواة المذكورين في الأسانيد الحديثية ، وهو الغالب عند ذكر رواة الأسانيد ، ورجال الأحاديث .

ولكن بعض الرواة قد عُرفوا بين الناس في عصرهم أو بعد ذلك ، بنسبتهم إلى غير آبائهم ، كنسبتهم إلى جد أو جدة أو أم أو غير هؤلاء ، ومنهم من غلب عليهم ذلك ، وأصبحت هذه النسبة أشهر من نسبتهم الصحيحة ، وصاروا لا يعرفون إلا بها .

ومنهم من عُرف بهذه النسبة وباسمه الصحيح ، فهو يذكر بنسبته إلى أبيه أحياناً ، كما يذكر بنسبته إلى غير أبيه أحياناً أخرى .

ومنهم من نسب إلى غير أبيه لكن على سبيل القلة أو الندرة ، فربما نسب إلى جده أو أمه أوغير ذلك ، لكن الغالب نسبته إلى أبيه .

ولما كان الراوي إذا نسب إلى غير أبيه ، صار عرضة للالتباس بغيره من الرواة ، والخطأ في تعيينه ، أو الحكم بجهالته ، ظهرت الحاجة إلى هذا النوع من أنواع علوم الحديث ، فاعتنى العلماء به ، وظهرت الكتابة في هذا النوع ، تقعيداً وبياناً ، وكتبوا في ذلك كتابة مفرقة و مستقلة .

المطلب الأول : تسمية هذا العلم :

عُرف هذا العلم باسم : « من نسب إلى غير أبيه » ، وقد بوب له أهل العلم بهذا الاسم أو قريباً منه ، فقد سُميَ وبُوّب له بهذه الأسماء التالية :

« المنسوبون إلى غير آبائهم » كما بَوَّب ابن الصلاح (ت : ٦٤٣ هـ) في كتابه « علوم الحديث »[١].

أو « معرفة المنسوبين إلى غير آبائهم » كما هو صنيع النووي (ت : ٦٧٦ هـ) في « إرشاد طلاب الحقائق »، وابن كثير (ت : ٧٧٤ هـ) في « اختصار علوم الحديث »[٢].

أو « من نسب إلى غير أبيه » كما صنع ابن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) في « المنهل الروي » ، والعراقي (ت : ٨٠٦ هـ) في ألفيته المسماة « التبصرة والتذكرة » ، والسخاوي (ت : ٩٠٢ هـ) في « فتح المغيث »[٣].

أو « المنسوب إلى غير أبيه » كما فعل ابن الجزري (ت : ٨٣٣ هـ) في « الهداية في علم الرواية »[٤].

أو « معرفة من نسب إلى غير أبيه » كما قال ابن حجر (ت : ٨٥٢ هـ) في « نزهة النظر » ، والصنعاني (ت : ١١٨٢ هـ) في « توضيح الأفكار »[٥] ، رحم الله الجميع .

لكن هذه التسمية قد تكون صحيحة في حق من أطلقوها ، لأنهم كانوا يطلقونها على أربعة أقسام وهي : من نسب إلى جده ، أو أمه ، أو جدته ، أو أجنبي ؛ وجل أصحاب هذه الأقسام يصدق عليهم أنهم نسبوا إلى غير آبائهم .

لكن بعد التمعن والنظر ، نلحظ أن هذه التسمية قد يعوزها شيء من الدقة ، وأنها تسمية أغلبية ، خاصة إذا أضفنا قسماً آخر ، وهو النسبة إلى كنية الأب وإلى لقب الأب ، ومن هنا يمكن أن يُعترض على هذه التسمية من وجهين :

---

(١) انظر : علوم الحديث ، لأبي عمرو ابن الصلاح صـ ٣٧٣ ، نسخة التقييد والإيضاح .

(٢) انظر : إرشاد طلاب الحقائق ، لمحيي الدين النووي (٢/٧٥١) ، واختصار علوم الحديث ، لعماد الدين ابن كثير صـ ٢٣١ .

(٣) انظر : المنهل الروي ، لبدر الدين ابن جماعة صـ ١٣٤ ، وشرح ألفية العراقي ، لزين الدين العراقي (٣/٢٢٤) ، وفتح المغيث ، للسخاوي (٤/٢٩٢) .

(٤) انظر : الهداية مع شرحه الغاية ، للسخاوي (٢/٤٣١) .

(٥) انظر : نزهة النظر مع شرح شرح النخبة ، للقاري صـ ٧٥٠ ، وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار ، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (٢/٤٩٥) .

الأول : أن النسبة إلى غير الأب لا يدخل فيها النسبة إلى الجد ، فإن نسبة الرجل إلى جده ، هي نسبة إلى أبيه ، لأن الجدَ أبٌ ، كما هو معروف ، فمن نسب إلى جده لا يقال فيه إنه نسب إلى غير أبيه ، إلا بمعنى أنه نسب إلى غير أبيه المباشر ، وهو المراد من صنيعهم .

الثاني : أن النسبة إلى غير الأب لا يدخل فيها النسبة إلى كنية الأب ، أو إلى لقب الأب ، فلا يقال لمن نسب إلى كنية أبيه أو إلى لقب أبيه : إنه نسب إلى غير أبيه ، إلا على تقدير أنه نسب إلى غير اسم أبيه الصريح ، لا كنيته ولا لقبه .

وبناء على ما سبق ، فالظاهر أن التسمية الأكثر دقة لهذا العلم هو : « من نسب إلى غير اسم أبيه المباشر » ، ليشمل : من نسب إلى اسم جده ؛ لأنه ليس أباً مباشراً ، وليشمل كذلك : من نسب إلى كنية أبيه ، أو نسب إلى لقب أبيه المباشر .

المطلب الثاني : أهمية هذا العلم :

معرفة « مَن نُسب إلى غير أبيه » ، علم جليل القدر ، عظيم المنزلة ، له أهمية بالغة، ويمكن أن نجلي هذه الأهمية ، ونبرزها في النقاط التالية :

أولاً : التصريح بأهميته :

معرفة « مَن نُسب إلى غير أبيه » علم مهم من علوم الحديث الشريف ، وقد صرح غير واحد من أهل العلم بأهميته ، وحثوا على تعلمه ورغبوا في معرفته .

فقد ذكره الإمام ابن حجر في نزهة النظر ، في فصلٍ ، وقدم له بقوله : « ومن المهم في هذا الفن ... » [١].

كما قال السخاوي في وصف هذا العلم : « وهو علم مهم » [٢].

كما وصف الإمام محمد بن إبراهيم ابن الوزير ، هذا العلم مع غيره من علوم

---

(١) النزهة صـ ٧٤٣ ، مع شرح الملا علي القاري .

(٢) فتح المغيث (٤/٢٩٢) .

ولنفتح الباب برفق أمام دراسة الحديث النبوي الشريف بمعايير سلفنا الصالح ، وبأدواتنا التي تفيد من الحاسوب الإلكتروني ، والذكاء الاصطناعي ، والتقنيات المعلوماتية الحديثة .

٢ . يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي بين أئمة الحديث

زخر القرن الثاني بحركة نقدية نشطة في دائرتي دراية الحديث وروايته ، وكان الإمامان : يحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي من رواد هذه الحركة وجهابذتها ، وسنحاول في هذا المقام إلقاء الضوء على المواطن المهمة في سيرة هذين الإمامين ؛ لكي يقف القارئ على النقاط المضيئة في حياتهما .

٢ . ١ . من هو يحيى بن سعيد القطان ؟

هو الحافظ إمام النقاد ، أبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ التميمي ، مولاهم البصري القطان الأحول ، ولد في بداية سنة عشرين ومائة ، كما نقل عنه عمرو بن علي الفلاس[(١)] ، عُني بالحديث أشدّ عناية ، فلازم الإمام شعبة بن الحجاج عشرين سنة ، يسمع حديثه ويدونه في أصوله ، دون أن يزيد على سماع أكثر من ثلاثة عشر حديثاً في كل يوم[(٢)] ، واستفاد من علمه في صيرفة الرجال ، وقد رحل في طلب الحديث ، فساد الأقران ، وانتهى إليه الحفظ والإتقان ، مع علو كعبه في علل الحديث ونقد الرجال .

سمع هشام بن عروة ، وعطاء بن السائب ، والأعمش ، وحميد الطويل ، وسفيان الثوري ، وسعيد بن أبي عروبة ، وخلقاً يصعب حصرهم[(٣)] ، وحدّث عنه شيوخه : شعبة ، والسفيانان ، ومن أقرانه : المعتمر بن سليمان ، وعبد الرحمن بن مهدي .

وقد تخرج به الحفاظ : كأبي بكر بن أبي شيبة ، وعلي بن المديني ، وأحمد بن حنبل ، وعمرو بن علي الفلاس ، ومسدد ، وغيرهم كثير[(٤)] .

---

(١) تاريخ بغداد ١٠/١٣٤ .

(٢) نفس المرجع ١٠/١٣٦ .

(٣) سير أعلام النبلاء ٩/١٧٦ ، تهذيب التهذيب ١١/٢١٦ .

(٤) تهذيب التهذيب ١١/٢١٧ .

قال أحمد بن حنبل[١] : «ما رأيت في هـذا الشـأن مثـل يحـيى بـن سـعيد» ، وقـال في موطن آخر[٢] : « إلى يحيى بن سعيد القطان المنتهى في التثبت» .

وقال علي بن المديني ـ شيـخ البخـاري ـ[٣] : «مـا رأيـت أثبـت مـن يحـيى بـن سـعيد القطان» ، وذكر أن سفيان الثوري لما قدم البصرة ، سأل عن رجل يذاكره الحديث، فأتي بيحيى بن سعيد فذاكره ، فلما خرج قـال لهـم : «قلـت لكـم جيئـوني بإنسـان فجئتمـوني بشيطان»[٤] ، لانبهاره بحفظه وإتقانه .

أما معاصره عبد الرحمن بن مهدي فقال ليحيى بن معين ، عندما سأله عنه : «لا ترى بعينيك مثل يحيى بن سعيد القطان أبداً»[٥] . ولعلو شأنه في هذا المضمار ، فقـد رضـي بـه إمام الصنعة شعبة بن الحجاج حكماً بينه وبين مخالفيـه ، فقضـى عليـه ، فقـال لـه شعبـة : «ومن يطيق نقدك يا أحول ؟»[٦] ، توفي رحمه الله في صفر سنة ثمان وتسعين ومائة[٧] .

٢ . ٢ . من هو عبد الرحمن بن مهدي ؟

هو الإمام الناقد سيد الحفـاظ ، أبـو سـعيد عبـد الرحمـن بـن مـهدي بـن حسـان بـن عبد الرحمن العنبري ، وقيل : الأزدي ، مولاهم البصري اللؤلؤي[٨] .

ولد سنة خمس وثلاثين ومائة ، قاله ابن حنبل وأبو الوليد الطيالسي[٩] .

---

(١) سير أعلام النبلاء ٩/١٧٦ .

(٢) تاريخ بغداد ١٤/١٣٩ ، سير أعلام النبلاء ٩/١٧٧ .

(٣) سير أعلام النبلاء ٩/١٨١ .

(٤) تهذيب التهذيب ١١/٢١٨ .

(٥) سير أعلام النبلاء ٩/١٧٧ .

(٦) الجرح والتعديل ١/٢٣٢ ، شرح علل الترمذي ص١٩٢ .

(٧) سير أعلام النبلاء ٩/١٨٧ ، تهذيب التهذيب ١١/٢١٩ .

(٨) الجرح والتعديل ١/٢٥١ ، تاريخ بغداد ١٠/٢٤٠ ، سير أعلام النبـلاء ٩/١٩٢ ، تهذيـب التـهذيب ٦/٢٧٩ .

(٩) تاريخ بغداد ١٠/٢٤٠ ، سير أعلام النبلاء ٩/١٩٣ .

سمع الحديث من أئمة عصره ، كشعبة بن الحجاج ، وسفيان الثوري ، وحماد بن سلمة ، وأبان بن يزيد ، ومالك بن أنس ، وهشام الدستوائي ، وأمم سواهم .

وحدّث عنه : عبد الله بن المبارك ، وابن وهب ، وعلي بن المديني ، ويحيى بن معين وابن حنبل ، وابن أبي شيبة ، وخلق يتعذر حصرهم[١] .

كان عبد الرحمن بن مهدي أحد صيارفة الحديث ورجاله بشهادة أئمة عصره ، قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[٢] : «لا أعرف له نظيراً في هذا الشأن» ، وقال علي بن المديني[٣] : «كان عبد الرحمن بن مهدي في الحديث كالسحر» ، وقال ابن حنبل[٤] : «عبد الرحمن بن مهدي إمام» .

توفي رحمه الله في رجب سنة مائة وثمان وتسعين ، وهو ابن ثلاث وستين سنة ، قاله الخطيب البغدادي[٥] ، بينما ذهب الذهبي وابن حجر العسقلاني أن وفاته كانت في جمادى الآخرة من نفس السنة[٦] ، والله أعلم .

٢ . ٣ . المكانة التي تبوأها يحيى القطان وابن مهدي في تاريخ هذا الفن :

بدأت إرهاصات التفتيش عن أحوال الرجال في الرواية والبحث عن النقل في الأخبار منذ عهد الصحابة الكرام رضي الله عنهم ، رغبة منهم في ذب الكذب عن سنة المصطفى ﷺ ، قال مجاهد فيما أخرجه الإمام مسلم[٧] : جاء بشير بن كعب العدوي إلى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، فجعل يحدث ويقول : قال رسول الله ﷺ ، فجعل

(١) سير أعلام النبلاء ١٩٣/٩ ، تهذيب التهذيب ٢٧٩/٦ .

(٢) سير أعلام النبلاء ١٩٤/٩ .

(٣) تهذيب التهذيب ٢٨١/٦ .

(٤) شرح علل الحديث ص١٥٨ .

(٥) تاريخ بغداد ٢٤٨/١٠ .

(٦) سير أعلام النبلاء ٢٠٦/٩ ، تهذيب التهذيب ٢٨١/٦ .

(٧) صحيح مسلم ٨١/١ .

ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه ، فقال : يا ابن عباس ! ما لي لا أراك تسمع حديثي ؟ أحدثك عن رسول الله ﷺ ولا تسمع ؟ فقال ابن عباس : إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول : قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا ، وأصغينا إليه بآذاننا ، فلما ركب الناس الصعب والذلول ، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف . ا هـ

كانت هذه البداية على طريق إرساء قواعد تلقي الرواية وتحملها ونقد الرجال ، وقد أخذ كبار العلماء بهذا المسلك ، واستنوا بسنة الصحابة الكرام بالتيقظ في الروايات ، كسعيد بن المسيب ، والقاسم بن محمد بن أبي بكر ، وسالم بن عبد الله بن عمر ، وعبيد الله بن عتبة ، وخارجة بن زيد بن ثابت ، وعروة بن الزبير ، وغيرهم ، ثم أخذ عنهم العلم وتتبع طرق الحديث ونقد الرجال : الزهري ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، وهشام بن عروة ، وسعد بن إبراهيم .

كانت هذه المرحلة خطوة أولى في حفظ السنن والرحلة فيها والتفتيش عنها ، مع مرافقة اليقظة وانتقاء رواة الحديث ، والإعراض عمن رمي بشبهة .

وشهدت المرحلة التي تلتها بدايات الكلام في الرجل والرجلين ؛ للفت انتباه طلبة الحديث إلى رؤوس المبتدعة ومن رمي بالكذب في روايته ، فتكلم الحسن البصري وطاووس في معبد الجهني ، وتكلم سعيد بن جبير في طلق بن حبيب ، وتكلم إبراهيم النخعي وعامر الشعبي في الحارث الأعور .

جاء بعد هؤلاء رواد علم الجرح والتعديل ، فبدءوا بالتنقيب في الأسانيد عمن اتهم ببدعة أو خروج عن دائرة الجماعة باعتقاد فاسد ، وعن الرواة الذين اتهموا بالكذب ، منهم : محمد بن سيرين ، وسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وشعبة بن الحجاج ، وحماد ابن سلمة ، وحماد بن زيد ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، من بين هؤلاء كان شعبة بن الحجاج أميراً للمؤمنين في صنعة الحديث وفنونه ، فهو أكثر رحلة من مالك في طلب الحديث ، وأكثر تفتيشاً عن الرجال وأحوالهم .

وقد تلقّى عن هؤلاء الرسم في الحديث ، والتنقير عن الرجال ، والتفتيش عن الضعفاء وبيان مناط ضعفهم : يحيى بن سعيد القطان ، ووكيع بن الجراح ، وعبد الرحمن بن مهدي ، فبدأت على أيديهم إرهاصات المصطلح النقدي لصيرفة الرجال ، والتفتيش عن مواطن العلة في الآثار .

وقد نقل اللكنوي[1] تصنيفاً لطيفاً لطبقات نقاد الرجال وأساطينه بين متشدد ومتوسط ، فبوأ في الطبقة الأولى : شعبة وسفيان الثوري ، وكان شعبة أشد من صاحبه ، وتقاسم الطبقة الثانية : القطان وعبد الرحمن بن مهدي ، واعتبر القطان مناراً للتشدد ، بينما جعل ابن مهدي متربعاً على مقام التوسط ، أما الطبقة الثالثة فأصحابها : يحيى بن معين في تشدده ، وأحمد بن حنبل فيما عرف عنه من توسطه .

إذن بات واضحاً بأن هذين الإمامين قد تبوآ مقاماً عالياً بين أئمة الحديث ، وهما شاهدان على الطبقة الثانية لجهابذة هذا الفن في جميع جوانبها التي تتأرجح بين توسط مقبول ، وتشدد رصين يحرص على درء الشبهات عن التراث النبوي الشريف .

٣ . يحيى القطان وابن مهدي ورواة الحديث :

عمدنا إلى التفتيش في كتب الضعفاء ودواوين رجال الكتب الستة ، لرصد المحدثين الضعفاء الذين نقلت أقوال يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي فيهم ، فعثرنا على مجموعة لا بأس بها من الضعفاء الذين اتفق الإمامان على الإعراض عن الرواية عنهم، وآخرين اختلفت آراؤهما في الرواية عنهم ، فربما أعرض عن بعضهم يحيى القطان ، بينما لم يتوقف ابن مهدي بالرواية عنهم ، والعكس صحيح مع فئة أخرى منهم .

وسنتوقف لبرهة في هذا الفصل لنلقي الضوء على المحدثين الضعفاء الذين يقعون في هذه الدائرة ، واضعين نصب أعيننا تحقيق الغايات التالية :

أ ـ توفير قاعدة معلومات بأسماء معظم الضعفاء الذين أعرض بالرواية عنهم الإمامان

---

(١) انظر الرفع والتكميل ص٣٠٦ ط٣

يحيى القطان وابن مهدي ، ومن روى عنه أحدهما وتركه الآخر فلم يرو عنه .

ب - بيان مكانة هؤلاء المحدثين لدى نقاد هذا الفن ، تمهيداً للمقارنة مع منهج الإمامين في إصدار الحكم على الراوي .

ج - الوقوف على سبب إعراض كل من يحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي عن الرواية عن هذا المحدث وذاك ، لوضع الحدود الاصطلاحية التي يمكن اعتمادها كتعريفة دقيقة للرواية عن المحدث بدلالة ما ذهب إليه الإمامان من حيث الرواية عنه أو الإعراض عنه بالكلية .

٣ . ١ . مورد الروايات المنقولة عن الإمامين :

استأثر كل من عمرو بن علي الفلاس ومحمد بن المثنى وعلي بن المديني بمكانة الصدارة في دواوين الضعفاء وطبقات الرجال في نقل أقوال الإمامين : يحيى القطان وعبد الرحمن ابن مهدي في الإعراض بالرواية عن المحدثين الضعفاء ، أو القبول بالرواية عن هذا المحدث أو ذاك .

ويتبادر إلى الذهن بأن روايتهم عبارة عن حصيلة سؤالاتهم للإمامين بشأن هذا المحدث وذاك ، كانت مدونة في صحيفة يتداولها المشتغلون في علم الرجال ، حتى أضحت بعد حين تتبوأ مكاناً ثابتاً في كتب الضعفاء .

بالمقابل وردت روايات متفرقة نقلت موقف الإمامين من الرواية عن الضعفاء ، رواها كل من : الإمام أحمد بن حنبل ، ويحيى بن معين ، بيد أن هذه الروايات لا تتجاوز عدد أصابع اليد ، ويتسم بعضها بمناقضة ما رواه الإمامان عمرو بن علي الفلاس ، ومحمد بن المثنى .

لذا فإننا اعتمدنا أسماء الرجال الذين نقل قول الإمامين عنهم عند هؤلاء ، وأعرضنا عن نقل التراجم المخالفة لرواية الناقلين المشهورين في هذا المضمار ؛ لأنها لا ترتقي إلى معارضتها .

٣ . ٢ . موقف يحيى القطان وابن مهدي من رواة الحديث الضعفاء :

سنحاول في هذا المقام أن نورد معظم الرواة الذين يقعون في دائرة اهتمام الإمامين يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي ، مصنفين إياهم حسب الموقف النقدي الذي اتخذ إزاءهم من قِبلهما ، مع بيان ما قيل فيهم من قِبل أئمة هذا الفن بإيجاز ومن غير إخلال .

٣ . ٢ . ١ . الرواة الذين أعرض الإمامان بالرواية عنهم :

١ . **أبان بن أبي عياش العبدي** : أحد الضعفاء ، وهو تابعي صغير يحمل عن الصحابي الجليل أنس رضي الله عنه وغيره ، كان شعبة يضعفه بالمرة ، حتى قال فيه : «لأن يزني الرجل خير من أن يروي عن أبان» ، وقال : «متروك الحديث» ، وضعفه يحيى بن معين ، والنسائي ، والجوزجاني ، وغيرهم [١] .

٢ . **إبراهيم بن العلاء أبو هارون الغنوي** : كان يروي عن : حطان الرقاشي ، وثقه جماعة من النقاد منهم : يحيى بن معين ، وحدّث عنه شعبة ، وقال ابن عدي : «متماسك» وقال الذهبي : «بصري صدوق» [٢] .

٣ . **إبراهيم بن يزيد الخوزي** : ممن يروي عن : طاووس ، وعطاء ، وروى عنه : وكيع بن الجراح ، وزيد بن الحباب ، وآخرون ، قال أحمد بن حنبل والنسائي : «متروك» وقال ابن معين : «ليس بثقة» ، وقال البخاري : «سكتوا عنه» ، أما ابن عدي فقال : «يكتب حديثه» [٣] .

٤ . **إسماعيل بن رافع المديني** : حدّث عن : سعيد المقبري ، والقرظي ، وروى عنه : مكي بن إبراهيم ، ووكيع بن الجراح وطائفة ، وقال العباس بن محمد : «سمعت يحيى بن

(١) الجرح والتعديل ٢/٢٩٥ ، تهذيب الكمال ٢/٢٠ ، الضعفاء ١/٣٩ ، ميزان الاعتدال ١/١١ .
(٢) الجرح والتعديل ٢/١٢٠ ، الضعفاء ١/٥٨ ، ميزان الاعتدال ١/٤٩ ، لسان الميزان ١/٨٩ .
(٣) الجرح والتعديل ٢/١٤٦ ، الضعفاء ١/٧٠ ، ميزان ١/٧٥ .

معين يقول : «ليس بشيء» ، وضعفه أحمد بن حنبل ، وقال الدارقطني : «متروك الحديث» ، وقال ابن عدي : «أحاديثه كلها مما فيه نظر»[١] .

٥ . **إسماعيل بن عبد الملك بن أبي الصفير** : يروي عن : سعيد بن جبير ، وعطاء ، وعنه : أبو نعيم ، وخلاد بن يحيى وطائفة ، قال أبو حاتم وابن معين : «ليس بالقوي» ، وقال العقيلي : «يكتب حديثه»[٢] .

٦ . **إسماعيل بن مسلم المكي** : يروي عن : الحسن ، ورجاء بن حيوة ، وأبي الطفيل وغيرهم ، وعنه : علي بن مسهر ، والمحاربي ، والأنصاري ، وآخرون ، قال أبو زرعة : «بصري ضعيف» ، سكن مكة ، وقال أحمد بن حنبل : «منكر الحديث» ، وقال النسائي : «متروك» ، قال علي بن المديني : «سمعت يحيى وسئل عن إسماعيل بن مسلم المكي ؟ فقال: كان لم يزل مختلطاً ، كان يحدثنا بالحديث الواحد على ثلاثة أضرب» ، من أجل هذا فقد ضعفه جمهرة من نقاد الرجال ، كابن معين ، وابن المديني ، والسعدي ، وغيرهم[٣] .

٧ . **أشعث بن سوار الكندي** : قاضي البصرة ، وهو الأثرم التوابيتي الأفرق ، روى عن : الشعبي ، والحسن وطبقتهما ، وحدّث عنه : شعبة ، وعبثر ، ويزيد بن هارون ، وغيرهم ، أخرج له الإمام مسلم في متابعات صحيحه ، قال الثوري : «هو أثبت من مجالد» ، ولينه أبو زرعة ، وضعفه يحيى بن معين والنسائي وابن حبان والدارقطني[٤] .

٨ . **أصبغ بن نباتة الحنظلي المجاشعي** : روى عن : الإمام علي كرم الله وجهه ، وعمار بن ياسر رضي الله عنه ، وعنه : ثابت البناني ، والأجلح الكندي ، وفطر بن خليفة وطائفة .

كان مفتوناً بحب الإمام علي حتى نقل قوله بالرجعة ، قال ابن معين : «ليس بثقة» ،

---

(١) الجرح والتعديل ٢/١٦٨ ، الضعفاء ١/٧٧ ، ميزان الاعتدال ١/٢٢٧ .

(٢) الجرح والتعديل ٢/١٨٦ ، الضعفاء ١/٨٥ ، ميزان الاعتدال ١/٢٣٧ .

(٣) الجرح والتعديل ٢/١٩٨ ، الضعفاء ١/٩١ ، ميزان الاعتدال ١/٢٤٨ .

(٤) الجرح والتعديل ٢/٢٧١ ، الضعفاء ١/٣١ ، ميزان الاعتدال ١/٢٦٣ .

وقال النسائي وابن حبان : «متروك» ، ولينه أبو حاتم[١] .

٩ . بريد بن عبد الله بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري : يروي عن : جدّه ، وعطاء ، وعنه : السفيانان ، وأبو أسامة ، وغيرهم ، كان ممن اختلف النقاد بشأنه ، فقد وثقه ابن معين والعجلي ، وقال أبو حاتم : «ليس بالمتين ، يكتب حديثه» ، وقال النسائي في موضع : «ليس به بأس» ، بينما قال في موضع آخر : «ليس بذاك القوي» ، أما أحمد فقال : «يروي المناكير»[٢] .

١٠ . بشير بن نمير القشيري البصري : حدّث عن : مكحول ، والقاسم بن عبد الرحمن ، وروى عنه : أبو عوانة ، ويزيد بن زريع ، وعبد الله بن وهب ، وطائفة ، قال ابن معين : «ليس بثقة» ، وقال ابن حنبل : «ترك الناس حديثه» ، ووسمه البخاري بالاضطراب ، بينما ذهب ابن عدي إلى أن عامة ما يرويه لا يتابع عليه[٣] .

١١ . بكير بن عامر البجلي : يروي عن : الشعبي وطبقته ، وعنه : وكيع بن الجراح وأبو نعيم ، رماه بالضعف ابن معين والنسائي ، وقال أبو زرعة : «ليس بالقوي» ، وقال : «ليس بذاك»[٤] .

١٢ . ثابت بن أبي صفية أبو حمزة الثمالي : روى عن : الصحابي الجليل أنس رضي الله عنه ، وعن الشعبي ، وآخرين ، وحدّث عنه : وكيع ، وأبو نعيم ، وطائفة ، قال أحمد وابن معين : «ليس بشيء» ، وقال النسائي : «ليس بثقة» ، أما أبو حاتم فقد لين حديثه ، وعدّه السليماني من زمرة الرافضة[٥] .

١٣ . ثوير بن أبي فاختة أبو الجهم : روى عن : الصحابي الجليل عبد الله بن عمر

---

(١) الجرح والتعديل ٣١٩/٢ ، تهذيب الكمال ٣٠٨/٣ ، ميزان الاعتدال ٢٧٠/١ .

(٢) الجرح والتعديل ٤٢٦/٢ ، الضعفاء ١٥٨/١ ، ميزان الاعتدال ٣٠٥/١ .

(٣) الجرح والتعديل ٣٦٨/٢ ، الضعفاء ١٥٣/١ ، ميزان الاعتدال ٣٢٥/١ .

(٤) الجرح والتعديل ٤٠٥/٢ ، الضعفاء ١٥٣/١ ، ميزان الاعتدال ٣٥٠/١ .

(٥) الجرح والتعديل ٤٥٠/٢ ، الضعفاء ١٧٢/١ ، ميزان الاعتدال ٣٦٣/١ .

رضي الله عنهما ، وزيد بن الأرقم ، وغيرهم ، وروى عنه : شعبة ، وسفيان الثوري ، قال ابن معين : «ليس بشيء» ، وضعفه أبو حاتم ، وجعله الدارقطني في عداد المتروكين ، وقال النسائي : «ليس بثقة»[١] .

١٤ . **جابر بن يزيد الجعفي** : أحد علماء الشيعة وحاملي رايتها ، اختلف النقاد بشأنه بين توهين شديد وإعراض تام عن الرواية عنه ، فقد تركه جمع غفير من أئمة هذا الشأن كالنسائي وليث بن أبي سليم وسفيان بن عيينة والجوزجاني وابن حبان البستي ، وعلى الطرف المقابل قال سفيان الثوري : «كان جابر الجعفي ورعاً في الحديث ، ما رأيت أورع منه» ، وقال شعبة : «صدوق» ، وقال في مقام آخر : «كان جابر إذا قال أخبرنا وحدثنا وسمعت فهو من أوثق الناس» ، كحد فاصل لتحاوز ما يدلسه من الروايات ، أما وكيع بن الجراح فقال : «ما شككتم في شيء فلا تشكوا أن جابراً الجعفي ثقة» ، ويبدو أن إفراطه في تشيعه وقوله بالرجعة وتدليسه لبعض رواياته ، السبب الأساس في تضعيفه وإلصاق التهم الشنيعة به ، فتأمل[٢] .

١٥ . **جويبر بن سعيد البلخي** : أبو القاسم الأزدي المفسر صاحب الضحاك ، قال ابن معين : «ليس بشيء» ، وقال الجوزجاني : «لا يشتغل به» ، وذهب النسائي والدارقطني إلى الحكم عليه بأنه متروك الحديث[٣] .

١٦ . **الحارث بن عبد الله الهمداني الأعور** : من كبار علماء التابعين ، روى عن : الإمام علي كرم الله وجهه ، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، وروى عنه : عمرو بن مرة ، وأبو إسحاق ، وطائفة ، اتهم بالكذب في الرواية عن الإمام علي ، وقد كذبه الشعبي وعلي بن المديني وجرير بن عبد الحميد ، وضعفه ابن معين في إحدى الروايات عنه

---

(١) الجرح والتعديل ٤٧٢/٢ ، الضعفاء ١٨١/١ ، ميزان الاعتدال ٣٧٥/١ .

(٢) الجرح والتعديل ٤٩٧/٢ ، الضعفاء ١٩٤/١ ، ميزان الاعتدال ٣٧٩/١-٣٨٤ .

(٣) الجرح والتعديل ٤٥٠/٢ ، الضعفاء ٢٠٥/١ ، ميزان الاعتدال ٤٢٧/١ .

والدارقطني ، وقال النسائي : «ليس بالقوي» ، أما ابن عدي فقد اتهمه بأن عامة ما يرويه غير محفوظ ، إلا أن كل هذا لا يغمطه مكانته التي تبوأها بين علماء عصره ، قال أبو بكر ابن أبي داود : «كان الحارث الأعور أفقه الناس وأفرض الناس» ، وقد تحيّر في أمره الذهبي كما ذكر في سير أعلام النبلاء[١] ، وقال عنه في ميزانه[٢] : «وحديث الحارث في السنن الأربعة ، والنسائي مع تعنته في الرجال فقد احتج به وقوّى أمره ، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم لحديثه في الأبواب ، فهذا الشعبي يكذبه ثم يروي عنه ، والظاهر أنه كان يكذب في لهجته في حكاياته ، وأما في الحديث النبوي فلا» .

١٧ . **الحسن بن دينار أبو سعيد التميميّ** : روى عن : محمد بن سيرين وغيره ، وحدّث عنه : سفيان الثوري ، وأبو داود ، بالمقابل ضعفه يحيى بن معين ، وتركه عبد الله ابن المبارك ووكيع وابن حبان ، أما أحمد ويحيى القطان فكانا يكذبانه ، قلت : ورد في بعض كتب الرجال بأنه كان يرى رأي القدرية ، وكان ممن لا يحفظ[٣] .

١٨ . **الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري** : أحد أعلام الزهد والورع ، روى عن : سماك بن حرب ، وقيس بن مسلم ، وطائفة ، وعنه : يحيى بن آدم وأحمد بن يونس ، وعلي بن الجعد ، وطائفة ، قال ابن معين : «ثقة» ، وقال : «هو أثبت من شريك» ، وقال أبو حاتم : «ثقة حافظ متقن» ، وقال أبو زرعة : «اجتمع فيه إتقان وفقه وعبادة وزهد» ، وقال النسائي : «ثقة ويؤخذ عليه تشيع قليل وترك الجمعة ، وكان يرى الخروج على الولاة الظلمة بالسيف»[٤] .

١٩ . **داود بن يزيد الأودي أبو زيد الأعرج الكوفي** : روى عن : أبيه ، وإبراهيم النخعي ، وأبي وائل ، وحدّث عنه : شعبة ، وأبو نعيم ، وخلاد بن يحيى ، وجماعة ،

---

(١) سير أعلام النبلاء ٤/١٥٣،١٥٥ .

(٢) ميزان الاعتدال ١/٤٣٧ .

(٣) الجرح والتعديل ٣/١١ ، الضعفاء ١/٢٢٢ ، ميزان الاعتدال ١/٤٨٧-٤٨٩ .

(٤) الجرح والتعديل ٣/١٨ ، الضعفاء ١/٢٢٩ ، ميزان الاعتدال ١/٤٩٦-٤٩٩ .

روى عباس وعثمان الدورقي عن ابن معين قوله فيه : «ليس بشيء» ، وقال أبو حاتم : «ليس بقوي» ، وقال النسائي : «ليس بثقة» ، وضعفه أحمد وأبو داود[١] .

٢٠ . **رباح بن أبي معروف بن أبي سارة المكي** : روى عن : مجاهد ، وعطاء ، وعنه : أبو علي الحنفي ، وأبو نعيم ، وطائفة ، ضعفه ابن معين والنسائي ، وقال أبو حاتم وأبو زرعة : «صالح» ، أما ابن عدي فقال : «لم أجد له حديثاً منكراً»[٢] .

٢١ . **سالم بن عبد الله بن سالم الخياط** : روى عن : الحسن ومحمد ، وعنه : سفيان ابن عيينة وجماعة ، قال ابن معين : «ليس بشيء» ، وقال النسائي : «ليس بثقة» ، وقال الدارقطني : «لين الحديث» ، بينما ذهب ابن حبان إلى أنه لا يحتج به[٣] .

٢٢ . **السري بن إسماعيل الهمداني الكوفي** : قال النسائي : «متروك» ، وقال أحمد : «ترك الناس حديثه» ، وروى عباس الدوري عن ابن معين قوله : «ليس بشيء» ، وقال ابن المبارك : «تُرك الحديث عنه» ، وقال عبد الله بن أحمد : «سمعت أبي يقول : السري بن إسماعيل أحبّ إلي من عيسى»[٤] .

٢٣ . **سلمى بن عبد الله أبو بكر الهذلي** : قال يزيد بن زريع : «عدلت عن أبي بكر الهذلي عمداً» ، وقال يحيى بن معين : «ليس بشيء» ، وقال أبو حاتم : «أبو بكر الهذلي ليس بقوي ، لين الحديث ، يكتب حديثه ولا يحتج به» ، وقال أبو زرعة : «بصري ضعيف» ، وقال الذهبي : «واه»[٥] .

٢٤ . **سليمان بن يسير أبو الصباح الكوفي** : ويقال : ابن أسير ، وقيل : ابن قسيم، قال عباس ، عن يحيى بن معين : «ليس بشيء» ، وضعفه أبو داود ، وقال البخاري :

---

(١) الجرح والتعديل ٤٢٧/٣ ، الضعفاء ٤٢/١ ، ميزان الاعتدال ٢١/١ .
(٢) الجرح والتعديل ٤٨٩/٣ ، تهذيب الكمال ٤٨/٩ ، ميزان الاعتدال ٣٨/٢ .
(٣) الجرح والتعديل ١٨٤/٤ ، الضعفاء ١٥١/٢ ، ميزان الاعتدال ١١١/٢ .
(٤) الضعفاء ١٧٦/٢ ، تهذيب الكمال ٢٢٩/١٠ ، ميزان الاعتدال ١١٧/٢ .
(٥) الجرح والتعديل ٣١٣/٤ ، الضعفاء ١٧٨/٢ ، ميزان الاعتدال ١٩٤/٢ .

ﷺ : « أنا النبي لا كذب .. أنا ابن عبد المطلب) متفق عليه [١] .

قال الإمام النووي رحمه الله في شرح هذا الحديث : « فإن قيل كيف قال النبي ﷺ : (أنا ابن عبد المطلب) فانتسب إلى جده دون أبيه ، وافتخر بذلك مع أن الافتخار في حق أكثر الناس من عمل الجاهلية ، فالجواب : أنه ﷺ كانت شهرته بجده أكثر ، لأن أباه عبد الله توفى شاباً في حياة أبيه عبد المطلب ، قبل اشتهار عبد الله ، وكان عبد المطلب مشهوراً شهرة ظاهرة شائعة ، وكان سيد أهل مكة ، وكان كثير من الناس يدعون النبي ﷺ : ابن عبد المطلب ، ينسبونه إلى جده لشهرته ، ومنه حديث همام بن ثعلبة ، في قوله : أيكم ابن عبد المطلب ، وقد كان مشتهراً عندهم أن عبد المطلب بشّر بالنبي ﷺ ، وأنه سيظهر وسيكون شأنه عظيماً ، وكان قد أخبره بذلك سيف بن ذي يزن ، وقيل : إن عبد المطلب رأى رؤيا تدل على ظهور النبي ﷺ ، وكان ذلك مشهوراً عندهم ، فأراد النبي ﷺ تذكيرهم بذلك ، وتنبيههم بأنه ﷺ لا بد من ظهوره على الأعداء ، وأن العاقبة له لتقوى نفوسهم ، وأعلمهم أيضاً بأنه ثابت ملازم للحرب لم يول مع من ولى ، وعرفهم موضعه ليرجع إليه الراجعون ، والله أعلم » [٢] .

وبنحو ذلك قال الإمام ابن حجر رحمه الله في شرح هذا الحديث ، حيث قال : « وأما نسبته إلى عبد المطلب دون أبيه عبد الله ، فكأنها لشهرة عبد المطلب بين الناس ، لما رزق من نباهة الذكر وطول العمر ، بخلاف عبد الله فإنه مات شاباً ، ولهذا كان كثير من العرب يدعونه : ابن عبد المطلب ، كما قال ضمام بن ثعلبة لما قدم : أيكم ابن عبد المطلب، وقيل : لأنه كان اشتهر بين الناس أنه يخرج من ذرية عبد المطلب ، رجل يدعو الله ويُهدى إلى الله الخلق على يديه [كذا] ، ويكون خاتم الأنبياء ، فانتسب إليه ليتذكر

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير : باب من قاد دابة غيره في الحرب (٨١/٦) ، رقم (٢٨٦٤)، وأطرافه : (٢٨٧٤، ٢٩٣٠ ، ٣٠٤٢ ، ٤٣١٥ ، ٤٣١٦ ، ٤٣١٧)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير : باب في غزوة حنين (١٣٩٨/٤) ، رقم (١٧٧٥) .

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١١٩/١٢-١٢٠) .

ذلك من كان يعرفه ، وقد اشتهر ذلك بينهم ، وذكر سيف بن ذي يزن قديماً لعبد المطلب قبل أن يتزوج عبد الله آمنة ، وأراد النبي ﷺ تنبيه أصحابه بأنه لا بد من ظهوره ، وأن العاقبة له ، لتقوى قلوبهم إذا عرفوا أنه ثابت غير منهزم »(١) .

المطلب الثالث: حكم نسبة الشخص لغير أبيه وهو يكره ذلك، أو تلقيبه بما يكره:

سبق أن بينا أن الأصل عدم جواز نسبة الشخص إلى غير أبيه ، وذكرنا أدلة ذلك، كما بينا أن هذه النسبة تجوز في حالة الشهرة والغلبة ، لمصلحة التعريف بالراوي ، لكن هذا الحكم الأخير هل يسري على من كان يكره هذه النسبة ولا يرضى أن ينسب لغير أبيه ؟

والجواب : هو جواز هذه النسبة ، مع كراهة صاحبها لها ، وإن كان الأصل عدم جواز ذلك ، لكن مصلحةَ التعريف بالراوي مقدمةٌ على غيرها ، وإن كان الأولى عدم ذلك ؛ براءة للذمة ، وخروجاً من الحرج ، ولذلك كان بعض السلف يترك النسبة التي يكرهها صاحبها .

وقد نقل الخطيب البغدادي قصة عن الإمام أحمد، ذكرها الخطيب بعد قوله : « إذا كان الراوي معروفاً باسم أمه ، وهو الغالب عليه ؛ جاز نسبته إليه » ، وهذه القصة نقلها الخطيب بسنده إلى عبد الله بن أحمد ، عن أبيه أحمد بن حنبل ، أنه قال ليحيى بن معين : يا أبا زكريا بلغني أنك تقول : إسماعيل بن عُلية ، فقال يحيى : نعم أقول هكذا ، قال أحمد : فلا تقله ، قل : إسماعيل بن إبراهيم ، فإنه بلغني أنه كان يكره أن ينسب إلى أمه ، قال يحيى : قد قبلنا منك يا معلم الخير(٢) .

وهذا ورع من الإمام أحمد رحمه الله تعالى ، وقد نقل عن ابن عُلية أنه كان يقول : « من قال : ابن علية ، فقد اغتابني »(٣) .

---

(١) فتح الباري (٦٢٦/٧) ، وانظر أيضاً : فيض القدير للمناوي (٣٨/٣) .

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (١٠٥/٢-١٠٧) .

(٣) تهذيب التهذيب (١٤١/١) .

وكذلك كان الشافعي يتورع عند ذكر ابن عُلَيَّة ، فقد قال الحافظ ابن حجر في النزهة [١] : « كابن عُلَيَّة وهو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم ، أحد الثقات ، وعُلَيَّة اسم أمه ، اشتهر بها ، وكان يحب أن لا يقال له : ابن عُلَيَّة ، ولهذا كان يقول الشافعي : أخبرنا إسماعيل الذي يقال له : ابن عُلَيَّة » .

ثم قال الملا علي القاري معلقاً على ذلك : « كان يعبر الشافعي عنه بنسبة التلقيب إلى غيره ، براءة لذمته ، وإيضاحاً لروايته » [٢] .

لكن هذا الورع لم يمنع المحدثين أن ينسبوه إلى أمه كي يعرف من بين الرواة ، احتياطاً لحديث رسول الله ﷺ ، ولهذا يقول النووي رحمه الله تعالى : « ويقال له : ابن عُلية ، هي أمه ، وكان يكره أن ينسب إليها ، ويجوز نسبته اليها للتعريف » [٣] .

ويقول الإمام النووي في مسألة جواز تلقيب الإنسان بما يكره ، لحاجة التعريف به : « ويحرم تلقيب الإنسان بما يكرهه ، سواء كان صفة له ، كالأعمش ، والأجلح ، والأعمى ، والأصم ، والأقرع ، والأعرج ، والأبرص ، والأحول ، والأثبج ، والأصفر ، والأحدب ، والأزرق ، والأفطس ، والأشتر ، والأثرم ، والأقطع ، والزمن ، والمقعد ، والأشل ، سواء كان صفة لأبيه ، أو أمه ، أو غير ذلك مما يكرهه . واتفقت العلماء على جواز ذكره بذلك على سبيل التعريف لمن لا يعرفه إلا بذلك ، كهؤلاء المذكورين في المثال ، فإنهم أئمة وعلماء مشهورون بهذه الألقاب في كتب الحديث وغيرها ، ولا يعرفهم أكثر الناس إلا بالألقاب » [٤] .

---

(١) نزهة النظر صـ ٧٥١-٧٥٢ ، مع شرح الملا القاري .

(٢) شرح الملا القاري على نزهة النظر صـ ٧٥٢ .

(٣) تهذيب الأسماء للنووي (١/١٢٠) .

(٤) تهذيب الأسماء للنووي (١/١٢٠) .

المبحث الثالث

الكتب المؤلفة فيمن نسب إلى غير أبيه

بدأ التصنيف في هذا النوع من أنواع علوم الحديث في مرحلة مبكرة ، ويبدو أنه وليد حاجة شعر بها العلماء في وقت متقدم جداً كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، ومن المهم معرفته أن الكتابة في هذا العلم تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : الكتابة غير المستقلة (المفرقة) .

القسمِ الثاني : الكتابة المستقلة .

المطلب الأول : الكتابة غير المستقلة :

وهي الكتابة المفرقة المبثوثة في ثنايا كتب الرجال ، فنجد أن بعض كتب الرجال ، كثيراً ما تنص في تراجم الرواة على بيان من نسب منهم إلى غير أبيه ، كما صنع الإمام محمد بن سعد المتوفى سنة (٢٣٠ هـ) في كتابه الطبقات الكبرى [١] .

وكما صنع الإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦ هـ) في كتابه التاريخ الكبير [٢] .

وكذلك الإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة (٣٢٧ هـ) ، في كتابه الجرح والتعديل [٣] .

وكما صنع الإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي المتوفى

---

(١) انظر على سبيل المثال : الطبقات الكبرى (٤٦٩/٣ ، ٤٧٣ ، ٥٣٦ ، ٦٢٤) ، (٢٤٣/٦) .

(٢) انظر على سبيل المثال : التاريخ الكبير (٧٨/١ ، ٩٤ ، ١٢٤ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ٤٠٩) ، (٢٣٢/٢) ، (٤٩٠/٣) ، (١٠٧/٤ ، ١٦١) ، (١٩٨/٥ ، ٢٣٣) ، (٦٤/٨ ، ٢٧١ ، ٤٣١) .

(٣) انظر على سبيل المثال : الجرح والتعديل (٦٤/٢ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٥ ، ١٤٩ ، ٢٧٢) ، (١١/٣ ، ٥٦٨) ، (٧٩/٥ ، ٣٧٣) ، (٢٤٣/٦) ، (٤٢٦/٨) ، (١١٦/٩) .

سنة (٣٥٤ هـ) ، في كتابه الثقات [١] ، فقد صرح ببيان نسبة كثير من الرواة إلى غير آبائهم .

وكذلك فعل الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي المتوفى سنة (٧٤٢ هـ) ، في كتابه تهذيب الكمال في أسماء الرجال [٢] .

كما اعتنى ببيان ذلك الحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢ هـ) ، في كتابيه تهذيب التهذيب [٣] ، وتقريب التهذيب [٤] .

المطلب الثاني : الكتابة المستقلة (المفردة) :

وهي ما ألفه العلماء استقلالاً في هذا المَوضوع ، وهي كتب خاصة فيمن نسب إلى غير أبيه ، وكل ما وقفت عليه من هذه المصنفات إنما هي مقتصرة على ذكر تراجم لأشخاص نسبوا إلى غير آبائهم ، ولم أجد من اعتنى منهم بدراسة هذا النوع من أنواع

---

(١) انظر على سبيل المثال : الثقات لابن حبان (٤٢/٣ ، ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ١٢٥ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٣٥٩) ، (٨/٤ ، ٩ ، ٢٥ ، ٤٧ ، ٢٠٢ ، ٣٦٥ ، ٣٨٩) ، (٤٧/٦ ، ١٣٣ ، ٢٣٦ ، ٣٣١ ، ٣١٧/٧ ، ٣٧١ ، ٤٥٠ ، ٥٧٢) .

(٢) انظر على سبيل المثال : تهذيب الكمال (٣٦٥/١ ، ٣٧٥ ، ٣٩١ ، ٤٧٣) ، (٣٩/٢ ، ١٨٤ ، ٢١٨ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٤٤١) ، (١٢٣/٣ ، ١٦٢ ، ٢٧٢) ، (٣٧/٤ ، ٥٦١) ، (٩٨/٥ ، ١٣٨ ، ٥٢٠) ، (٨٣/٦ ، ١٣٨ ، ١٦٦ ، ٣٠٦ ، ٣٩١) ، (٧٢/٨ ، ٩٧ ، ٨٤ ، ٣٠٦) ، (٥٥/١٣ ، ٢٥٤) .

(٣) انظر على سبيل المثال : تهذيب التهذيب (٣١/١ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠١ ، ١١٣ ، ١٣٠ ، ٢٥٣ ، ٣١٤ ، ٣٧١ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٦٠٩) ، (٧٤/٢ ، ٧٨ ، ١٥٦ ، ١٧٥ ، ١٩٥ ، ٢٢١ ، ٤١١ ، ٥٠٩ ، ٥٢٣ ، ٥٢٩) ، (٨/٣ ، ١٦ ، ٧٥ ، ١٩١ ، ٢٠٣) ، (١٤/٤ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٦٧٧) .

(٤) انظر على سبيل المثال : تقريب التهذيب ، التراجم رقم (١٤٥ ، ٢٢٩ ، ٢٥٨ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٤٥٨ ، ٤٧٢ ، ٤٩٨ ، ٥٢٧ ، ٦٤٩ ، ٦٩٣ ، ٦٩٥ ، ٨٥٦ ، ٩٢٥ ، ٩٤١ ، ٩٥٥ ، ٦٧٦ ، ٧٩٧٠ ، ٧٩٧٣ ، ٧٩٧٤ ، ٧٩٩٤ ، ٨٠٢٥ ، ٨٥٢٨) .

علوم الحديث ، دراسة موضوعية تبرز أهميته ، وفوائده ، وأسبابه ، وأقسامه ، وحكمه ، ومصادره ، إلى غير ذلك من القواعد والفوائد المتعلقة بهذا النوع الحديثي المهم .

وقد حصرت عدداً من الكتب المستقلة ، المصنفة في هذا الفن ، ووقفت على عدد منها ، و سأعرضها في التالي :

١ – كتاب « من نسب إلى أمه » :

مؤلفه : أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله بن أبي سيف المدائني الأخباري (ت : ٢١٥ هـ) ، وقيل (٢٢٤ هـ) ، وقيل (٢٥٥ هـ) [١] .

قال الذهبي : « صنف التصانيف ، وكان عجباً في معرفة السير والمغازي والأنساب وأيام العرب ، مصدقاً فيما ينقله ، عالي الإسناد » [٢] .

وقد ذكر هذا الكتاب : ابن النديم في الفهرست [٣] ، وإسماعيل باشا في هدية العارفين [٤] .

٢ – كتاب « من نسب إلى أمه من الشعراء » :

مؤلفه : أبو الحسن المدائني الأخباري السابق الذكر .

وذكر هذا الكتاب أيضاً : ابن النديم في الفهرست [٥] ، وإسماعيل باشا في هدية العارفين [٦] .

---

(١) انظر ترجمته في : تاريخ بغداد (٥٤/١٢) ، هدية العارفين (٦٧٠/١) ، معجم المؤلفين لكحالة (٥١٢/٢) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٤٠٠/١٠) .

(٣) الفهرست صـ ١٦٦ .

(٤) هدية العارفين (٦٧٢/١) .

(٥) الفهرست صـ ١٦٦ .

(٦) هدية العارفين (٦٧٢/١) .

ولم أقف على هذين الكتابين ، والذي يبدو أن الأول أعم من الثاني ، فالأول فيمن نسب إلى أمه دون تقييد بفئة من أهل العلم ، والثاني خاص بالمنسوبين إلى أمهاتهم من الشعراء .

٣ – كتاب « من نسب إلى أمه » :

مؤلفه : أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي ، (ت : ٢٣١ هـ) [١] .

وصفه الذهبي : بأنه إمام اللغة وأنه نسابة ، وذكر أن له مصنفات كثيرة أدبية ، وتاريخ القبائل ، وكان صاحب سنة واتباع [٢] .

وكتابه هذا مصدر من مصادر ابن حجر في فتح الباري ، فقد ذكره فقال : « ... وذكر مثله ابن الأعرابي في كتاب من نسب إلى أمه » [٣] .

ولم أجد من سمّى الكتاب في ترجمة ابن الأعرابي ، لكنهم ذكروا أنه مكثر من التصنيف .

٤ – كتاب « ألقاب الشعراء ومن يعرف منهم بأمه » :

مؤلفه : محمد بن حبيب البغدادي (ت : ٢٤٥ هـ) [٤] .

وهو صغير الحجم ، يقع في نحو ثلاثين صفحة ، وقد رتبه مؤلفه على القبائل ، وهو معتنٍ بأسماء شعراء العرب وأدبائهم ، وليس خاصاً برواة الحديث ورجاله ، وتراجمه مختصرة جداً ، يقتصر فيها على التعريف بالمترجم ، وقد يذكر شيئاً يسيراً من شعره ، كالبيت الواحد أو البيتين . مطبوع [٥] .

---

(١) انظر ترجمته في : الفهرست لابن النديم صـ ١٠٩ ، تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٢/٢٩٥) ، وفيات الأعيان (٤/٣٠٦) ، سير أعلام النبلاء (١٠/٦٨٧) ، مرآة الجنان لليافعي (٢/٨٠) .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٠/٦٨٧-٦٨٨) .

(٣) فتح الباري (٧/٣٠٣) .

(٤) انظر ترجمته في : تاريخ بغداد (٢/٢٧٧) ، معجم المؤلفين (٤/٢٠٨) .

(٥) طبع ضمن كتاب نوادر المخطوطات (٢/٢٩٧-٣٢٨) ، بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون رحمه الله ، ط٢ (١٣٩٢ هـ) ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي – مصر .

٥- كتاب « من نسب إلى أمه من الشعراء » :

مؤلفه : محمد بن حبيب البغدادي (ت : ٢٤٥ هـ) .

وهو كتاب صغير الحجم، يقع في نحو خمس عشرة صفحة، تضمن (٣٩) ترجمة، وهو خاص بالشعراء ، وطريقته فيه ذكر ترجمة موجزة جداً عن كل رجل ، مع ذكر شيء من شعره . مطبوع [(١)] .

٦- كتاب « الشعراء المعروفين بأمهاتهم » :

مؤلفه : أبو سعيد الحسن بن الحسين بن عبد الله الأزدي العَتَكي السُكَّري النحوي (ت : ٢٧٥ هـ) [(٢)] .

قال الذهبي : « العلامة البارع شيخ الأدب ... صاحب التصانيف » [(٣)] ، إلى أن قال : « وكان عجباً في معرفة أشعار العرب ، ألف لجماعة منهم دواوين » [(٤)] .

وقد ذكر هذا الكتاب ابن ماكولا في الإكمال فقال : « ذكر السكري في الشعراء المعروفين بأمهاتهم : ابن طوعه الشيباني ... » [(٥)] ، كما ذكره فؤاد السيد في كتابه « معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم » ، وقال : « وهو مخطوط » [(٦)] .

٧- جزء موضوعه « من نسب لأمه » :

مؤلفه : محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت : ٦٧٦ هـ) [(٧)] .

---

(١) طبع ضمن كتاب نوادر المخطوطات (١/٨١-٩٦) ، بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون رحمه الله ، ط٢ (١٣٩٢ هـ) ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٣/١٢٦) ، الفهرست صـ ٢٥٣ ، معجم المؤلفين (١/٥٤٧) .

(٣) سير أعلام النبلاء (١٣/١٢٦) .

(٤) سير أعلام النبلاء (١٣/١٢٦) .

(٥) الإكمال لابن ماكولا (١/٢٧٨) .

(٦) معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم صـ ١٠ .

(٧) انظر ترجمته في : طبقات الشافعية للسبكي (٨/٣٩٥) ، تذكرة الحفاظ (٤/١٤٧٠) .

ذكره الإمام النووي نفسه في كتابه تهذيب الأسماء واللغات ، فقال رحمه الله : « ويقال لمحمد هذا ، ابن الحنفية ، ويقال : محمد بن علي ابن الحنفية ، فينسب إلى أبيه وأمه جميعاً ... ولهذا نظائر ، وقد أفردتها في جزء »[١]. وظاهر كلامه أن هذا الجزء ، فيمن نسب لأمه ، لأنه ذكره في معرض ذكر النسبة للأم .

كما ذكره الحافظ السيوطي في تدريب الراوي ، وصرح بأنه لم يقف عليه ، ويبدو أنه قاله نقلاً عن الإمام النووي ، والله أعلم .

قال الإمام السيوطي : « وقد صنف في هذا القسم (أي فيمن نسب لأمه) ، الحافظ علاء الدين مُغْلَطَاي ، تصنيفاً حسناً في ثلاث وستين ورقة ، وذكر المصنف في تهذيبه (أي النووي) أنه ألف فيه جزءاً ، ولم نقف عليه »[٢] .

وكذلك ذكره المناوي في كتابه « اليواقيت والدرر » ، فقال : « وقد صنف في هذا القسم الحافظ علاء الدين مُغْلَطَاي تصنيفاً حسناً ، وذكر النووي في التهذيب ، أنه ألف فيه جزءاً ، ولم نقف عليه »[٣] .

٨- كتاب للإمام المزي :

مؤلفه : جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي المزي (ت : ٧٤٢ هـ)[٤] .

وقد ذكر محمد محفوظ التِّرْمسي في كتابه « منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر للسيوطي » ، أن للحافظ المزي مصنفاً في هذا العلم[٥] .

والظاهر أن كتابه هذا ليس خاصاً بنوع خاص من أنواع النسبة لغير الأب ، لأنه ذكره في معرض العموم ، أي الأنواع الأربعة .

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات (١/٨٩) .

(٢) تدريب الراوي (٢/٣٣٧) .

(٣) اليواقيت والدرر لمحمد عبد الرؤوف المناوي (٢/٦٤٨) .

(٤) انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ للذهبي (٤/١٤٩٨) ، البداية والنهاية لابن كثير (١٤/٢٠٣) ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/٧٤) ، الدرر الكامنة لابن حجر (٤/٢٨٢) .

(٥) منهج ذوي النظر صـ ٢٨٣ .

ولم أقف على من ذكر هذا الكتاب له غير التِّرْمسي ، ولعل المراد الفصل المسمى « فصل فيمن اشتهر بالنسبة إلى أبيه أو جده أو أمه أو عمه أو نحو ذلك » وهو في آخر كتاب تهذيب الكمال ، يبدأ من (٣٤/٤٢٢) إلى آخر المجلد صـ ٤٨٧ ، والله أعلم .

٩- كتاب موضوعه « من نسب لأمه » :

مؤلفه : علاء الدين مُغْلَطَاي بن قليج بن عبد الله البَكْجَري (ت : ٧٦٢ هـ)[١] .

لم أقف عليه ، وقد ذكره الحافظ الزين العراقي ، والحافظ السيوطي .

قال العراقي : « وقد صنف فيمن عرف بأمه الحافظ علاء الدين مُغْلَطَاي تصنيفاً حسناً هو عندي بخطه في ثلاث وستين ورقة »[٢] .

وذكره السيوطي في تدريب الراوي[٣] فقال : « وقد صنف في هذا القسم (أي فيمن نسب لأمه) ، الحافظ علاء الدين مُغْلَطَاي ، تصنيفاً حسناً في ثلاث وستين ورقة » .

كما ذكره السخاوي فقال : « وللعلاء مغلطاي في ذلك تصنيف حسن حصلت جله من خطه ، وعليه فيه مؤاخذات »[٤] .

وكذلك ذكره المناوي في كتابه اليواقيت والدرر ، فقال : « وقد صنف في هذا القسم الحافظ علاء الدين مغلطاي تصنيفاً حسناً »[٥] .

---

(١) انظر ترجمته في : تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا صـ ٣٠٤ ، الدرر الكامنة لابن حجر (٤/٢١٥) ، النجوم الزاهرة ليوسف بن تغري بردي (١١/٨) .

(٢) شرح الألفية ٣/٢٢٥ .

(٣) تدريب الراوي (٢/٣٣٧) .

(٤) فتح المغيث (٤/٢٩٣) .

(٥) اليواقيت والدرر شرح نخبة الفكر (٢/٦٤٨) .

١٠- كتاب موضوعه « فيمن نسب إلى أمه » :

مؤلفه : محمد بن أحمد بن سليمان الأنصاري الدمشقي المعروف بابن خطيب داريا (ت : ٨١١ هـ) [١] .

وقد ذكر هذا الكتاب فؤاد السيد في كتابه « معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم » ، وقال : « وهو مخطوط » ، واعتمد ابن اللَّبُّودي في تأليف كتابه على تهذيب هذا الكتاب [٢] .

١١- كتاب « تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه » :

مؤلفه : الإمام مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت : ٨١٧ هـ) [٣] .

إمام اللغة ، صاحب القاموس المحيط ، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، وله كتاب في شرح صحيح البخاري لم يكمل .

وهو كتاب صغير الحجم ، يقع في نحو اثنتي عشرة صفحة ، وقد رتبه مؤلفه على حروف الهجاء ، وهو ليس خاصاً بأسماء الشعراء والأدباء ، بل هو عام لهم ولغيرهم ، وقد ذكر بعض رواة الحديث ورجاله ، وتراجمه مختصرة جداً . مطبوع [٤] .

١٢- كتاب « تذكرة الطالب النبيه عمن نسب إلى أمه دون أبيه » :

مؤلفه : أبو العباس أحمد بن خليل بن أحمد الدمشقي ، شهاب الدين ، المعروف بابن اللَّبُّودي (ت : ٨٩٦ هـ) [٥] .

---

(١) الضوء اللامع للسخاوي (٦/٣١٠) ، البدر الطالع (٢/١٠٦) ، هدية العارفين (٢/١٧٩) ، معجم المؤلفين (٣/٦٧) .

(٢) معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم صـ ١١ .

(٣) انظر ترجمته في : الضوء اللامع للسخاوي (١٠/٧٩) ، البدر الطالع للشوكاني (٢/٢٨٠) ، معجم المؤلفين لعمر كحالة (٣/٧٧٦) .

(٤) طبع ضمن كتاب نوادر المخطوطات (١/٩٧-١١٠) ، بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون رحمه الله ، ط٢ (١٣٩٢ هـ) ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر ، وتضمن (٦١) ترجمة .

(٥) انظر ترجمته في : الضوء اللامع للسخاوي (١/٢٩٣) ، إيضاح المكنون للبغدادي (٢/١٠١) ، معجم المؤلفين لعمر كحالة (١/١٣٥) .

الأديب المؤرخ . وهو تهذيب لكتاب محمد الأنصاري الدمشقي المعروف بابن خطيب داريا ، كما أفاده فؤاد السيد [١] .

وقد وصفه الأستاذ عبد السلام هارون بقوله : « وقد وجدت معظم ما به من الأسماء قد تكفل به ابن حبيب ومجد الدين الفيروزأبادي » [٢] .

وهو مخطوط في الخزانة التيمورية في القاهرة ، برقم (١٤٧) ، ويقع في (٨٩) صفحة .

١٣ – « معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم » :

مؤلفه : فؤاد السيد .

واحتوى الكتاب على (٥٣٨) ترجمة ، رتبهم على حروف الهجاء بحسب النسبة إلى الأم ، وشملت تراجمه جمعاً من المحدثين والأدباء وغيرهم ، وهو أوسع ما كتب فيمن نسب إلى أمه [٣] .



(١) معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم ١١.

(٢) نوادر المخطوطات عبدالسلام هارون ١/٩٨ .

(٣) وهو مطبوع في (٣٦٤) صفحة ، ط١ ، بيروت (١٩٩٦ م) ، عن الشركة العالمية للكتاب .

المبحث الرابع

أقسام النسبة إلى غير الأب

سأذكر في هذا المبحث أقسام النسبة إلى غير الأب ، وأبدأ بذكر تقسيم العلماء ، ثم ما يمكن إضافته من أقسام ، مع بيان القسمة من حيث الإجمال والتفصيل .

المطلب الأول : ذكر أقسام النسبة إلى غير الأب :

قسم العلماء هذا النوع إلى أقسام عدة ، وقد تباينت طريقتهم في التقسيم :

فمنهم من قسمه إلى قسمين ، كما صنع الصنعاني في توضيح الأفكار [(١)] ، حيث ذكر قسمين فقط :

١- من نسب إلى أمه .

٢- من نسب إلى جدة عليا أو دنيا ؛ ثم أشار إلى وجود أقسام أخرى .

ومنهم من قسمه إلى ثلاثة أقسام ، كما فعل ابن الجزري في الهداية [(٢)] عندما ذكر ثلاثة أقسام ؛ وهي :

١- من نسب إلى أمه .

٢- ومن نسب إلى جدته .

٣- ومن نسب إلى زوج أمه .

ومنهم من قسمه إلى أربعة أقسام ، وهو أكثر ما انتهى إليه التقسيم ، وهو الذي استقر عليه الأمر ، وهذه الأقسام هي :

---

(١) توضيح الأفكار (٢/٤٩٦) .

(٢) الهداية مع شرحه الغاية للسخاوي (٢/٤٣١) .

الأول : من نسب إلى جده .

والثاني : من نسب إلى أمه .

والثالث : من نسب إلى جدته .

والرابع : من نسب إلى أجنبي .

وعلى هذا التقسيم سار كثير ممن كتب في علوم الحديث ، ومنهم :

١- الإمام أبو عمرو ابن الصلاح في « علوم الحديث » [١] .

٢- والإمام محي الدين النووي في « إرشاد طلاب الحقائق » [٢] .

٣- والإمام بدر الدين ابن جماعة في « المنهل الروي » [٣] .

٤- والإمام عماد الدين ابن كثير في « اختصار علوم الحديث » [٤] .

٥- والإمام زين الدين العراقي في « شرحه لألفيته المسماة التبصرة والتذكرة » [٥] .

وغير هؤلاء .

وقد نظم الحافظ العراقي هذه الأقسام الأربعة في ألفيته [٦] فقال :

وَنَسَبُوا إلى سِوى الآباءِ إمَّا لأمٍ كبَني عَفْراءِ

وجَدةٍ نحو ابن مُنْيَةٍ وجدْ كابن جُريجٍ وجماعاتٍ وقدْ

ينسبُ كالمقدادِ بالتبني فليس للأسودِ أصلاً بابنِ

لكن هذا التقسيم الرباعي يمكن الإضافة إليه تفريعاً وزيادة :

أما من حيث التفريع فهو تقسيمٌ مجملٌ قابل للتفريع والتفصيل ، ويمكننا أن نضيف

---

(١) انظر : النوع السابع والخمسين صـ٣٧٣ ، نسخة التقييد والإيضاح .

(٢) انظر : النوع السابع والخمسين (٢/٧٥١) .

(٣) انظر : صـ ١٣٤ .

(٤) انظر : صـ ٢٣١ ، بشرح الباعث الحثيث لأحمد شاكر .

(٥) انظر : شرح ألفية العراقي (٣/٢٢٤) .

(٦) شرح ألفية العراقي (٣/٢٢٤) .

فروعاً لهذه الأقسام متفرعة عنها ، بحيث تزيد الأقسام بفروعها على هذا العدد ، فتكون القسمة من حيث الإجمال أربعة ، ومن حيث التفصيل أكثر من ذلك .

وأما من حيث الزيادة فهو تقسيم قابل للزيادة إلى أكثر من هذه الأقسام الأربعة ، فقد تركت بعض الأمثلة التي يمكن أن تكون أقساماً زائدة على الأقسام المذكورة .

وإليك بيان هذه الأقسام مجملة ومفصلة ، ومضافة مزيدة :

* القسمة الإجمالية : وهي أربعة أقسام :

الأول : من نسب إلى جده .

الثاني : من نسب إلى أمه .

الثالث : من نسب إلى جدته .

الرابع : من نسب إلى أجنبي .

* القسمة التفصيلية المزيدة : معلوم أن النسبة إلى أي الشخص تحتمل ثلاثة احتمالات ، فهي إما أن تكون لاسمه ، أو لكنيته ، أو للقبه ، وبناء عليه فإن النسبة إلى كل قسم من هذه الأقسام يمكن تفريعها على هذا الأساس ، فتصبح النسبة إلى الأم مثلاً على ثلاثة فروع : نسبة إلى اسم الأم ، أو إلى كنيتها ، أو إلى لقبها .

وكذلك الجد ، والجدة ، وغيرهم .

كما يمكن تفصيل النسبة إلى الجد ، بالإضافة إلى ما سبق ، إلى فرعين آخرين هما : الجد المباشر ، والجد غير المباشر ، وهو الجد الأعلى .

وكذلك يمكن زيادة أنواع أخرى لا تدخل فيما سبق من الأنواع ، وبعد البحث والتأمل ، فقد وقفت على ثلاثة أنواع أخرى ، وهي :

الخامس : من نسب إلى كنية أبيه أو لقب أبيه .

السادس : من نسب لغير أبيه بسبب الاختلاف في اسم أبيه .

السابع : من نسب لغير أبيه بسبب الوهم .

* وهذا بيان التقسيم التفصيلي المزيد بعد إعادة ترتيبه ، بتقديم القسم الخامس (من نسب إلى كنية أبيه أو لقب أبيه) على القسم الرابع (من نسب إلى أجنبي) ، لأنه أولى من حيث البدء بالقرابة ثم الأجنبي :

– **القسم الأول** : من نسب إلى جده : وفيه ستة فروع ؛ وهي :

النسبة إلى اسم الجد المباشر – النسبة إلى كنية الجد المباشر – النسبة إلى لقب الجد المباشر .

النسبة إلى اسم الجد الأعلى – النسبة إلى كنية الجد الأعلى – النسبة إلى لقب الجد الأعلى .

– **القسم الثاني** : من نسب إلى أمه : وفيه ثلاثة فروع ؛ وهي :

النسبة إلى اسم الأم – النسبة إلى كنية الأم – النسبة إلى لقب الأم .

– **القسم الثالث** : من نسب إلى جدته : وفيه ثلاثة فروع ؛ وهي :

النسبة إلى اسم الجدة – النسبة إلى كنية الجدة – النسبة إلى لقب الجدة .

– **القسم الرابع** : من نسب إلى كنية أبيه أو إلى لقب أبيه : وفيه فرعان ؛ وهما :

النسبة إلى كنية الأب – النسبة إلى لقب الأب .

– **القسم الخامس** : من نسب إلى أجنبي : وفيه أربعة فروع ؛ وهي :

النسبة إلى الجد لأم – النسبة إلى زوج الأم – النسبة إلى المتبني – النسبة إلى المولى .

– **القسم السادس** : من نسب لغير أبيه بسبب الاختلاف في اسم أبيه : وفيه فرع واحد .

– **القسم السابع** : من نسب لغير أبيه بسبب الوهم : وفيه فرع واحد .

فيكون المجموع سبعة أقسام ، فيها عشرون فرعاً .

المطلب الثاني : القلة والكثرة في أقسام النسبة إلى غير الأب :

لاشك أن الأقسام السبعة ، التي ترجع إليها نماذج من نسب إلى غير أبيه ، ليست متساوية في عدد رواة كل قسم منها ، بل هي متفاوتة قلة وكثرة ، وبالتأمل السريع في

كتب التراجم ، التي تنص على نسبة الرواة لغير آبائهم ، نجد أن أكثر هذه الأقسام كثرة من حيث عدد رواتها ، هي :

١- « من نسب إلى اسم جده المباشر » و « من نسب إلى كنية أبيه » .

٢- ثم يليه في الكثرة « من نسب إلى كنية جده المباشر » و « من نسب إلى أمه ».

٣- وأقل هذه الأقسام عدداً هي : « من نسب إلى لقب جده الأعلى » و « من نسب إلى كنية جدته أو إلى لقب جدته » و « من نسب إلى مولاه أو من تبناه » .

المطلب الثالث: أقسام النسبة إلى غير الأب من حيث الغلبة والقلة:

يمكن أن نقسم المنسوبين إلى غير آبائهم ، من حيث غلبة النسبة عليهم ، أو قلتها وندرتها ، إلى ثلاثة أقسام ، وهي :

١- من غلبت عليه النسبة إلى غير الأب .

٢- من نسب إلى غير أبيه في بعض الأحيان دون بعض .

٣- من نسب إلى غير أبيه في بعض الروايات أو من بعض الأشخاص .

أولاً : من غلبت عليه النسبة إلى غير الأب : فمنهم من غلبت عليه النسبة إلى غير أبيه ، فأكثر ما يذكر منسوباً لغير أبيه ، ومن أمثلة هؤلاء :

١- عبد الله بن بُحَينة ؛ هو عبد الله بن مالك بن القِشْب الأزدي ، قال ابن حجر : يعرف بابن بُحَينة ، وقال في التهذيب : المعروف بابن بُحَينة ، وهي أمه [(١)] .

٢- معاذ بن عَفْراء ؛ هو معاذ بن الحارث بن رفاعة الأنصاري النجاري ، قال ابن حجر : المعروف بابن عَفْراء [(٢)] .

٣- يزيد بن ضَبَّة الثقفي ؛ هو يزيد بن مِقْسَم الثقفي ، قال ابن حجر : ويعرف بابن ضَبَّة . وذكره في التقريب أيضاً باسم : يزيد بن ضَبَّة [(٣)] .

---

(١) التقريب صـ ٣٢٠ ، رقم (٣٥٦٧) ، التهذيب (٤١٤/٢) .

(٢) التقريب صـ ٥٣٥ ، رقم (٦٧٢٦) ، و صـ ٥٣٦ ، التهذيب (٩٨/٤) .

(٣) التقريب صـ ٦٠٥ ، رقم (٧٧٨٢) ، و صـ ٦٠٢ ، التهذيب (٤٣٠/٤) .

٤- إسماعيل بن عُلية ؛ هو إسماعيل بن إبراهيم بن مِقْسَم الأسدي ، قال ابن حجر : المعروف بابن عُلية ، ذكر ابن سعد أن عُلية أمه ، وقال بعضهم : جدته أم أمه [١] .

٥- أحمد بن حنبل ؛ هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، الإمام المعروف ، أكثر ما ينسب إلى جده [٢] .

٦- إسحاق بن رَاْهُويه ؛ وهو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي ، الإمام المعروف ، قرين أحمد بن حنبل ، أكثر ما يذكر منسوباً إلى لقب أبيه [٣] .

٧- إبراهيم بن أبي سويد الذَارع ؛ هو إبراهيم بن الفضل بن أبي سويد الذارع ، قال ابن حجر : وأكثر ما يجيء منسوباً إلى جده [٤] .

٨- مالك بن جُعْشُم المُدْلِجي ؛ هو مالك بن مالك بن جُعْشُم المُدْلِجي ، وقال الحافظ في التهذيب : وأكثر ما يأتي منسوباً إلى جده [٥] .

ثانياً : من نسب إلى غير أبيه في بعض الأحيان دون بعض : ومنهم من لا تغلب عليه النسبة إلى غير أبيه ، لكنه ينسب أحياناً إلى غير أبيه ، كما ينسب في أحيان أخرى إلى اسم أبيه ، فهم في مرتبة وسط ، بين من تغلب عليه النسبة ، وبين من تندر في حقه هذه النسبة ، ومن أمثلة هؤلاء :

١- إسحاق بن نصر البخاري ؛ هو إسحاق بن إبراهيم بن نصر البخاري السَعْدي ، قال ابن حجر في التهذيب : وربما نسبه إلى جده [٦] .

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٧/٣٢٥) ، التقريب صـ ١٠٥ ، رقم (٤١٦) ، التهذيب (١/١٤٠) .

(٢) التقريب صـ ٨٤ رقم (٩٦) ، التهذيب (١/٤٣) .

(٣) التقريب صـ ٩٩ رقم (٣٣٢) ، و صـ ١٠٠ و ١٠٣ ، التهذيب (١/١١٢) ، تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه للفيروزأبادي رقم (٥) .

(٤) التقريب صـ ٩٢ رقم (٢٢٩) ، التهذيب (١/٧٩) .

(٥) التقريب صـ ٥١٨ ، رقم (٦٤٤٧) ، التهذيب (٤/١٤) .

(٦) التقريب صـ ٩٩ ، رقم (٣٣٣) ، التهذيب (١/١١٣) .

٢- إسحاق بن يزيد الفَرَاديسي ؛ هو إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الفَرَاديسي ، قال ابن حجر في التهذيب : روى عنه البخاري ، وربما نسبه إلى جده (١) .

٣- زياد بن نعيم بن ربيعة الحضرمي ؛ هو زياد بن ربيعة بن نعيم بن ربيعة الحضرمي ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده (٢) .

٤- سعيد بن الأزهر الواسطي ؛ هو سعيد بن يحيى بن الأزهر بن نجيح الواسطي، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده (٣).

٥- سعيد بن تَليد ؛ هو سعيد بن عيسى بن تَليد الرعيني ، قال ابن حجر في التهذيب : وقد ينسب إلى جده (٤) .

٦- عثمان بن سَاج الجزري ؛ هو عثمان بن عمرو بن سَاج الجزري ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده (٥) .

٧- عثمان بن سعيد الرازي الدَشْتَكي ؛ هو عثمان بن محمد بن سعيد الرازي الدَشْتَكي ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده (٦) .

ثالثاً : من نسب إلى غير أبيه في بعض الروايات أو من بعض الأشخاص :

ومن الرواة من تقل نسبته إلى غير أبيه ، فتجده ينسب كذلك في بعض الروايات فقط ، بينما هو في أكثرها منسوب إلى أبيه ، أو ينسب إلى غير أبيه من بعض الرواة فقط ، دون غيرهم من الرواة ، وهذا القسم يعد أقل الأقسام الثلاثة نسبة إلى غير الأب ، ومن أمثلة هؤلاء :

---

(١) التقريب صـ ٩٩ ، رقم (٣٣٤) ، التهذيب (١/١١٣) .

(٢) التقريب صـ ٢١٩ ، رقم (٢٠٧٣) ، التهذيب (١/٦٤٦) .

(٣) التقريب صـ ٢٤٢ ، رقم (٢٤١٤) ، التهذيب (٢/٤٩) .

(٤) التقريب صـ ٢٤٠ ، رقم (٢٣٧٧) ، التهذيب (٢/٣٧) .

(٥) التقريب صـ ٣٨٦ ، رقم (٤٥٠٦) ، التهذيب (٣/٧٤) .

(٦) التقريب صـ ٣٨٦ ، رقم (٤٥١٤) ، التهذيب (٣/٧٨) .

١- حرملة بن إياس التميمي العَنبري ؛ هو حرملة بن عبد الله بن إياس التميمي العَنبري ، قال الحافظ في التهذيب : نسب في بعض الروايات إلى جده [(١)] .

٢- إدريس بن مُنَبِّه الصنعاني ؛ هو إدريس بن سنان الصنعاني ، قال الحافظ في التهذيب : وأخرج له أحمد حديثاً نسبه فيه إلى جده الأعلى مُنَبِّه والد وهب [(٢)] .

٣- إسحاق بن الوليد بن عبادة بن الصامت ؛ هو إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت ، قال الحافظ في التهذيب : وذكره ابن حبان في الثقات إلا أنه قال في التابعين : إسحاق بن الوليد بن عبادة ، نسبه إلى جده [(٣)] .

٤- إسماعيل بن هود الواسطي ؛ هو إسماعيل بن إبراهيم بن هود الواسطي ، قال ابن حجر : وذكره ابن حبان ونسبه إلى جده ، وقال الدارقطني : ليس بالقوي [(٤)] .

٥- جُميع بن عبد الرحمن العجلي ؛ هو جُميع بن عُمير بن عبد الرحمن العجلي ، وقال الحافظ في التهذيب : وذكره ابن عدي في الكامل ، لكن نسبه إلى جده ، فقال : جُميع بن عبد الرحمن العجلي [(٥)] .

٦- الحسن بن الحكم النخعي ؛ هو الحسن بن الحُرّ بن الحكم الجُعْفِي ، قال الحافظ في التهذيب : وإذا روى عنه محمد بن عجلان نسبه إلى جده [(٦)] .

٧- عبد الخبير بن ثابت بن قيس الأنصاري ؛ هو عبد الخبير بن قيس بن ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري ، قال ابن حجر : ووقع عند أبي داود منسوباً لجده [(٧)] .

---

(١) التقريب صـ ١٥٥ ، رقم (١١٧٢) ، التهذيب (١/٣٧١) .

(٢) التقريب صـ ٩٧ ، رقم (٢٩٤) ، التهذيب (١/١٠١) .

(٣) التقريب صـ ١٠٣ ، رقم (٣٩٢) ، التهذيب (١/١٣٠) .

(٤) الثقات (٨/١٠٤) ، ميزان الاعتدال (١/٢١٥) ، لسان الميزان (١/٦٠١) .

(٥) التقريب صـ ١٤٢ ، رقم (٩٦٦) ، التهذيب (١/٣١٤) .

(٦) التقريب صـ ١٥٩ ، رقم (١٢٢٤) ، التهذيب (١/٣٨٧) .

(٧) التقريب صـ ٣٣٤ ، رقم (٣٧٨٠) ، التهذيب (٢/٤٨٠) .

٨- عبد الله بن عقبة الحضرمي ؛ هو عبد الله بن لَهيعة بن عقبة الحضرمي ، قال الحافظ في التهذيب : روى عنه ابن المبارك وربما نسبه إلى جده [١] .

٩- عمّار بن عبّاد ؛ هو عمّار بن طالوت بن عباد الجَحْدَري ، قال الحافظ في التهذيب : روى عنه محمد بن علي بن الأحمر الناقد ، ونسبه إلى جده [٢] .

١٠- يوسف بن راشد القطان ؛ هو يوسف بن موسى بن راشد القطان ، ذكر الباجي أن البخاري نسبه إلى جده [٣] .



(١) التقريب صـ ٣١٠٩ ، رقم (٣٥٦٣) ، التهذيب (٤١١/٢) .

(٢) التقريب صـ ٤٠٧ ، رقم (٤٨٢٨) ، التهذيب (٢٠٣/٣) .

(٣) التقريب صـ ٦١٢ ، رقم (٧٨٨٧) ، التهذيب (٤٦١/٤) ، التعديل والتجريح للباجي (١٢٣٩/٣) ، رقم (١٥١٤) .

المبحث الخامس

نماذج لمن نسب إلى غير أبيه

وسأعرض هنا نماذج لمن نسب إلى غير أبيه ، مرتبة بحسب الأقسام والفروع التي سبق بيانها في مبحث أقسام النسبة إلى غير الأب ، وهي سبعة أقسام ، تحتوي على عشرين فرعاً :

القسم الأول : من نسب إلى جده :

ويحتوي على ستة فروع وهي :

١- النسبة إلى اسم الجد المباشر .

٢- النسبة إلى كنية الجد المباشر .

٣- النسبة إلى لقب الجد المباشر .

٤- النسبة إلى اسم الجد الأعلى .

٥- النسبة إلى كنية الجد الأعلى .

٦- النسبة إلى لقب الجد الأعلى .

الفرع الأول : النسبة إلى اسم الجد المباشر :

١- إبراهيم بن جميل ؛ هو إبراهيم بن موسى بن جميل الأموي ، قال ابن حجر : وربما نسب إلى جده ، صدوق ، من الثانية عشرة ، س [(١)] .

٢- إبراهيم بن عيسى البُنَاني ؛ هو إبراهيم بن إسحاق بن عيسى البُنَاني مولاهم، أبو إسحاق الطالقاني ، نزيل مرو ، قال ابن حجر : وربما نسب إلى جده ، صدوق يغرب، من التاسعة ، مات سنة خمس عشرة ومائتين ، م د ت [(٢)] .

---

(١) التقريب صـ ٩٤ ، رقم (٢٥٨) ، التهذيب (٨٩/١) .

(٢) التقريب صـ ٨٧ ، رقم (١٤٥) ، التهذيب (٥٨/١) .

٣- أبو جُهيم بن الصِّمَّة بن عمرو الأنصاري ؛ هو أبو جُهيم بن الحارث بن الصِّمَّة بن عمرو الأنصاري ، قال ابن حجر : وقد ينسب لجده ، صحابي معروف ، وهو ابن أخت أبي بن كعب ، بقي إلى خلافة معاوية ، ع [(١)] .

٤- أحمد بن أيوب ؛ هو أحمد بن محمد بن أيوب ، صاحب المغازي ، يكنى أبا جعفر ، صدوق كانت فيه غفلة لم يدفع بحجة قاله أحمد ، من العاشرة ، مات سنة ثمان وعشرين ومائتين ، د . وقال الحافظ في التهذيب : وذكره ابن حبان في الثقات ، وأشار إلى أنه ربما نسب إلى جده [(٢)] .

٥- أحمد بن موسى السِّمْسَار ؛ هو أحمد بن محمد بن موسى السِّمْسَار ، المعروف بمَرْدُويَه ، ثقة حافظ ، من العاشرة ، مات سنة خمس وثلاثين ومائتين ، خ ت س . وقال في التهذيب : نسب إلى جده [(٣)] .

الفرع الثاني : النسبة إلى كنية الجد المباشر :

١- أبو بكر بن أبي الجَهْم العدوي ؛ هو أبو بكر بن عبد الله بن أبي الجَهْم العدوي ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده ، ثقة فقيه ، من الرابعة ، ر م ت س ق [(٤)] .

٢- أحمد بن أبي رجاء الهروي ؛ هو أحمد بن عبد الله بن أيوب الهروي ، أبو الوليد بن أبي رجاء الهروي ، ثقة ، من العاشرة ، مات سنة اثنتين وثلاثين ومائتين ، خ . قال أبو الوليد الباجي : وكنية جده أبو رجاء الحنفي الهروي [(٥)] .

٣- إسحاق بن أبي طلحة ؛ هو إسحاق بن عبد الله أبي طلحة الأنصاري المدني ، أبو يحيى ، ثقة حجة ، من الرابعة ، مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وقيل بعدها،

---

(١) التقريب صـ ٦٢٩ ، رقم (٨٠٢٥) ، التهذيب (٥٠٥/٤) .

(٢) التقريب صـ ٨٣ ، رقم (٩٣) ، التهذيب (٤٢/١) .

(٣) التقريب صـ ٨٤ ، رقم (١٠٠) ، وصـ ٨٥ ، التهذيب (٤٥/١ ، ٤٩) .

(٤) التقريب صـ ٦٢٣ ، رقم (٧٩٧٠) ، التهذيب (٤٨٨/٤) ، تعجيل المنفعة (٤١٩/٢) ، رقم (١٢٣٦) .

(٥) التقريب صـ ٨١ ، رقم (٥٥) ، وصـ ٧٩ ، التهذيب (٣٠/١) ، التعديل والتجريح للباجي (٣٢٩/١) .

ع . وذكره أيضاً في التقريب باسم : إسحاق بن أبي طلحة ، وقال : هو ابن عبد الله نسب إلى جده [١] .

٤- عبد الله بن أبي يحيى الأسْلَمي ؛ هو عبد الله بن محمد بن أبي يحيى الأسْلَمي ، لقبه سَحْبَل ، بفتح المهملة وسكون الحاء المهملة بعدها موحدة ثم لام ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده ، ثقة ، من السابعة ، مات سنة اثنتين وسبعين ومائة ، بخ د .

وقال الحافظ في التهذيب : واسم أبي يحيى سمعان ، قيل إن أصلهم من أصبهان [٢] .

٥- يوسف بن أبي عقيل الثقفي ؛ هو يوسف بن الحكم بن أبي عقيل عمرو بن مسعود الثقفي ، والد الحجاج الأمير ، قال ابن حجر : وقد ينسب لجده ، مقبول ، من الثالثة ، ت . وقال في التهذيب : وقد ينسب إلى جده أبي عقيل ، واسمه عمرو بن مسعود ابن عامر بن معتب [٣] .

الفرع الثالث : النسبة إلى لقب الجد المباشر :

١- سلمة بن الأكْوع الأسلمي ؛ هو سلمة بن عمرو بن الأكْوع سنان بن عبد الله الأسلمي ، أبو مسلم وأبو إياس ، شهد بيعة الرضوان ، مات سنة أربع وسبعين ، ع . وذكر الحافظ في التهذيب أن الأكوع اسمه سنان بن عبد الله [٤] .

٢- سلمة بن المُحَبَّق ؛ هو سلمة بن ربيعة بن المُحَبَّق صخر الهذلي ، أبو سنان ، صحابي سكن البصرة ، د س ق .

وقال الحافظ في التهذيب عن المُحَبَّق : واسمه صخر ... وجزم ابن حبان بأنه سلمة بن ربيعة بن المُحَبَّق ، وأنه نسب إلى جده [٥] .

---

(١) التقريب صـ ١٠١ ، رقم (٣٦٧) ، التهذيب (١/١٢٢) .

(٢) تهذيب الكمال (١١/٢٧) ، التقريب صـ ٣٢٢ ، رقم (٣٦٠٠) ، التهذيب (٢/٤٢٨) .

(٣) التقريب صـ ٦١٠ ، رقم (٧٨٥٩) ، التهذيب (٤/٤٥٤) .

(٤) التقريب صـ ٢٤٨ ، رقم (٢٥٠٣) ، وصـ ٢٤٦ ، التهذيب (٢/٧٤) .

(٥) التقريب صـ ٢٤٨ ، رقم (٢٥٠٩) ، التهذيب (٢/٧٨) .

البدع والمتشيعة ، والله أعلم .

٤ . **سعيد بن بشير مولى بني نصر** : قال أبو حاتم : «محله الصدق» ، وقال البخاري: «يتكلمون في حفظه» ، وضعفه ابن معين والنسائي ، وذكره أبو زرعة في ديوان ضعفائه وقال : «لا يحتج به» . بالمقابل فقد وثقه شعبة ودحيم فيما نقله عنهما ابن الجوزي ، وقال ابن عيينة «كان حافظاً»[(١)] .

٥ . **عبد الملك بن أعين الكوفي** : كان رافضياً صاحب رأي كما قال العقيلي في ضعفائه ، قال ابن معين : «ليس بشيء» ، وذكره البخاري في تاريخه الكبير ولم يتكلم فيه بجرح ، وقد أخرج له الشيخان في صحيحيهما بعد أن جاز قنطرة شروطهما في الرجال .

كذلك وثقه ابن حبان والعجلي ، أما أبو حاتم فقال فيه : «من أعتى الشيعة ، محله الصدق ، صالح الحديث ، يكتب حديثه»[(٢)] .

٤ . **قيس بن الربيع أبو محمد الكوفي الأسدي** : سبق التحدث عنه ، قيل لابن حنبل : «لم تركوا حديثه ؟ قال : كان يشيع ، وكان كثير الخطأ ، وله أحاديث منكرة» .

أما شعبة ـ إمام النقاد ـ فكان لا يميل إلى رأي من ذهب إلى تضعيفه ، فقال لمعاذ بن معاذ : «ألا ترى إلى يحيى بن سعيد يتكلم في قيس بن الربيع ! والله ما له إلى ذلك سبيل» وقال محمد بن المثنى : «كان شعبة وسفيان يحدثان عن قيس ، وكان يحيى وابن مهدي لا يحدثان عنه ، وحدّث عنه ابن مهدي ثم أمسك» .

وقد سرد له ابن عدي في كامله جملة من الأحاديث ثم قال : «ولقيس غير ما ذكرت من الحديث ، وعامة رواياته مستقيمة ، والقول قول شعبة أنه لا بأس به»[(٣)] .

٧ . **محمد بن جابر اليمامي** : سبق التحدث عنه ، روى عنه شعبة ، وأخرج له أبو

---

(١) الضعفاء ٢/١٠١ ، ميزان الاعتدال ٢/١٢٨-١٣٠ .

(٢) الجرح والتعديل ٥/٣٤٣ ، الضعفاء ٣/٣٤ .

(٣) الضعفاء ٣/٤٧١ ، ميزان الاعتدال ٣/٣٩٥ .

داود وابن ماجه القزويني في سننهما ، ولم تسعف الذهبي العبارة التي حاول الدفاع فيها عمن لم يجد في جعبته مسوغاً كافياً لتضعيفهم مع إيراد ترجمتهم في ميزانه فقال عنه : «وفي الجملة قد روى عن محمد بن جابر أئمة وحفاظ»(١) .

٤ . موازنة نقدية بين ما ذهب إليه الإمامان بصدد رواة الحديث وما ذهب إليه بقية صيارفة الرجال :

تسلم الإمامان : يحيى القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي راية علم الحديث وصيرفة الرجال من جهابذة الفن ، كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وشعبة بن الحجاج ، وحماد بن سلمة ، والليث بن سعد ، وحماد بن زيد ، فأخذا عنهم الرسم في الحديث والتنقير عن أحوال الرجال لتمييز الضعفاء من المحدثين ، وقد كان هذان الإمامان من أكثر النقاد تنقيراً عن شأن رواة الحديث وأتركهم للضعفاء والمتروكين ، مع لزوم الدين والورع الشديد .

وسنحاول في هذا المقام أن نلقي مزيداً من الضوء على ما توفرت لدينا من أدلة استطعنا من خلالها تشكيل هيكلية المنهج النقدي الذي اعتمده كل منهما في صيرفة الرجال وترك الرواية عن الضعفاء والمجروحين ، لكي نمهد للمرحلة الأخيرة من رحلتنا المباركة معهما ، فنسبر حدود العبارة التي اعتمدت كمؤشر على الضعفاء الذين أعرضا عن الرواية عنهم ، أو أعرض أحدهما وروى الآخر لهم .

٤ . ١ . منهج الإمام يحيى بن سعيد القطان :

مهد يحيى القطان رحمه الله لأهل العراق رسم الحديث ، وأرسى لهم قواعد دقيقة لنقد الرجال ، وقد اكتسب مفردات هذا الفن من طول صحبته لإمام المحدثين شعبة بن الحجاج التي امتدت على عمق زمني مقداره عشرون عاماً ، صقلت أيامها موهبته وزادت درايته في هذا الشأن ، حتى بات من النادر أن تجد مسألة في العلل والرجال خلت من رأي راجح

(١) الضعفاء ٤/٤١ ، ميزان الاعتدال ٣/٤٩٨ .

أبي ذئب بن شعبة القرشي العامري ، أبوالحارث المدني ، ثقة فقيه فاضل ، من السابعة ، مات سنة ثمان وخمسين ومائة ، وقيل سنة تسع ، ع .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : محمد بن أبي ذئب . قال ابن حبان : واسم أبي ذئب هشام بن شعبة [(١)] .

٤- محمد بن أبي فُدَيك الدِّيلي ؛ هو محمد بن إسماعيل بن مسلم بن أبي فُدَيك دينار الدِّيلي مولاهم المدني ، أبو إسماعيل ، صدوق ، من صغار الثامنة ، مات سنة مائتين على الصحيح ، ع . وقال الحافظ في التهذيب : ... أبي فُدَيك واسمه دينار [(٢)] .

٥- أبو بكر بن أبي سَبْرة ؛ هو أبو بكر بن عبد الله بن محمد بن أبي سَبْرة بن أبي رهم بن عبد العزى القرشي العامري المدني ، قيل اسمه عبد الله ، وقيل محمد ، قال ابن حجر : وقد ينسب إلى جده ، رموه بالوضع ، وقال مصعب الزبيري : كان عالماً ، من السابعة ، مات سنة اثنتين وستين ومائة ، ق [(٣)] .

الفرع السادس : النسبة إلى لقب الجد الأعلى :

١- صالح بن حي ؛ هو صالح بن صالح بن حيان ، قال ابن حجر : ويقال « حيّ » لقب حيان ، وقد ينسب إلى جد أبيه ، فيقال صالح بن حيّ ، وصالح بن حيان ، قال أحمد : ثقة ثقة ، من السادسة ، مات سنة ثلاث وخمسين ومائة ، ووثقه العجلي ، ع [(٤)] .

٢- عبيد الله بن الأصم العامري ؛ هو عبيد الله بن عبد الله بن عبد الله بن الأصم العامري ، مقبول ، من السادسة ، م د س ق .

---

(١) الثقات (٣٩٠/٧) ، التقريب صـ ٤٩٣ ، رقم (٦٠٨٢) ، وصـ ٤٧٧ ، التهذيب (٦٢٨/٣) .

(٢) التقريب صـ ٤٦٨ ، رقم (٥٧٣٦) ، وصـ ٥٠١ ، التهذيب ٥١٤/٣) .

(٣) التقريب صـ ٦٢٣ ، رقم (٧٩٧٣) ، التهذيب (٤٨٩/٤) .

(٤) التقريب صـ ٢٧٢ ، رقم (٢٨٦٥) ، وصـ ٢٧١ ، رقم (٢٨٥١) ، التهذيب (١٩٥/٢) .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : عبيد الله بن الأصم . وقال ابن حبان : والأصم هو عبدعمرو بن عدس بن معاوية بن عبادة بن البكاء [١] .

٣- عبد الرحمن بن الغسيل : هو عبد الرحمن بن سليمان بن عبد الله بن حنظلة الأنصاري ، أبو سليمان المدني . قال ابن حجر : المعروف بابن الغسيل ، صدوق فيه لين ، من السادسة ، مات سنة اثنتين وسبعين ومائة ، وهو ابن مائة وست سنين ، خ م د تم ق .

وذكره أيضاً في التقريب باسم : عبدالرحمن بن الغسيل [٢] .

٤- سالم بن دارَة : هو سالم بن مسافع بن عقبة بن شريح دارَة بن يربوع الغطفاني . قال ابن حجر : قال أبو الفرج الأصبهاني : أدرك الجاهلية والإسلام ، ودارة لقب غلب على جده ، واسمه يربوع .

وقال ابن حجر : وقال المرزباني : هو سالم بن مسافع بن عقبة بن شريح بن يربوع ، وساق نسبه ، قال وقيل : إن دارة أم سالم نفسه ، وقيل : اسم جدته ، وقيل : لقب شريح جد مسافع . ثم نقل الحافظ من شعر ابن دارة قوله :

أنا ابن دارة موصولاً به نسبي وهل بدارة يا للناس من عار .

ثم قال : قلت : وهو يشعر بأن « دارة » لقب جده ، كما قال أبو عبيدة .

وقال الحافظ في ترجمة مسافع بن عقبة بن شريح بن يربوع الغطفاني : وكان شريح يلقب دارة القمر لحسنه ، ذكره المرزباني في معجم الشعراء ، وقال : مسافع مخضرم ، وهو والد سالم بن دارة الشاعر المشهور . قتل في خلافة عثمان رضي الله عنه [٣] .

---

(١) الثقات لابن حبان (١٤٢/٧) ، التقريب صـ ٣٧٢ ، رقم (٤٣٠٤) ، وصـ ٣٦٩ ، التهذيب (١٤/٣) .

(٢) التقريب صـ ٣٤٢ ، رقم (٣٨٨٧) ، وصـ ٣٤٨ ، التهذيب (٥١٣/٢) .

(٣) الإصابة (٢٠٤/٣) ، (٢٢٧/٦) .

القسم الثاني : من نسب إلى أمه :

ويحتوي على ثلاثة فروع وهي :

١- النسبة إلى اسم الأم .

٢- النسبة إلى كنية الأم .

٣- النسبة إلى لقب الأم .

الفرع الأول : النسبة إلى اسم الأم :

١- عوف ابن عَفْراء ؛ هو عوف بن الحارث بن رفاعة الأنصاري النجاري ، المعروف بابن عَفْراء ، قال ابن حجر : وهي أمه ، صحابي ، أخو معوذ ومعاذ ، قيل استشهد ببدر . قال ابن عبد البر : ويقال : عوذ بن عَفْراء ، والأول أكثر .

قال في الإصابة : عوذ بن عَفْراء ، هو عوف ، اختلف في اسمه ، وعوف أصح [(١)] .

٢- معوذ ابن عَفْراء ؛ هو معوذ بن الحارث بن رفاعة الأنصاري النجاري ، المعروف بابن عَفْراء ، قال ابن حجر : وهي أمه ، صحابي ، أخو عوف ومعاذ ، استشهد ببدر [(٢)] .

٣- معاذ ابن عَفْراء ؛ هو معاذ بن الحارث بن رفاعة الأنصاري النجاري ، المعروف بابن عَفْراء ، قال ابن حجر : وهي أمه ، صحابي ، عاش إلى خلافة علي ، وقيل : بعدها وقيل : بل استشهد في زمن النبي ﷺ ، س [(٣)] .

٤- بلال ابن حمامة ؛ هو بلال بن رباح المؤذن الصحابي ، قال ابن حجر : وهو ابن حمامة ، وهي أمه ، أبو عبد الله مولى أبي بكر ، من السابقين الأولين ، وشهد بدراً

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٤٩٢/٣) ، الإصابة في تمييز الصحابة (٦١٣/٤ ، ٦١٤) .

(٢) الاستيعاب لابن عبد البر (٤/٤) ، الإصابة في تمييز الصحابة (١٥٢/٦) .

(٣) التقريب صـ ٥٣٥ ، رقم (٦٧٢٦) ، وصـ ٥٣٦ ، التهذيب (٩٨/٤) .

والمشاهد ، مات بالشام سنة سبع عشرة أو ثماني عشرة ، وقيل : سنة عشرين ، وله بضع وستون سنة ، ع [١] .

٥- سعيد ابن مُرجانة الحجازي ؛ هو سعيد بن عبد الله الحجازي ، قال ابن حجر : ومُرجانة أمه ، أبو عثمان الحجازي ، وزعم الذهلي أنه ابن يسار ، ثقة فاضل ، مات قبل المائة بثلاث سنين ، من الثالثة ، خ م خد ت س [٢] .

الفرع الثاني : النسبة إلى كنية الأم :

١- أيمن ابن أم أيمن ؛ هو أيمن بن عبيد بن زيد بن عمرو بن بلال بن أبي الجرباء بن قيس بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف بن الخزرج ، قال ابن حجر : كذا نسبه ابن سعد وابن منده ، وأما أبو عمر فقال : أيمن بن عبيد الحبشي وهو أيمن بن أم أيمن أخو أسامة بن زيد لأمه ، استشهد يوم حنين [٣] .

٢- عمرو ابن أم مكتوم ؛ هو عمرو بن زائدة القرشي العامري الصحابي ، أو ابن قيس بن زائدة ، ويقال : زيادة القرشي العامري ابن أم مكتوم الأعمى ، الصحابي المشهور ، قديم الإسلام ، ويقال : اسمه عبد الله ، ويقال : الحصين ، كان النبي ﷺ يستخلفه على المدينة ، مات في آخر خلافة عمر ، د س ق . وذكره في التقريب أيضاً باسم : عمرو بن أم مكتوم .

وقال ابن حبان : هو عبد الله بن عمرو بن شريح بن قيس بن زائدة بن الأصم من بنى عامر بن لؤي بن غالب ، قدم المدينة بعد بدر بيسير فنزل دار مخرمة بن نوفل ، ومن

---

(١) التقريب صـ ١٢٩ ، رقم (٧٩) ، التهذيب (١/٢٥٣) .

(٢) التقريب صـ ٢٤٠ ، رقم (٢٣٨٨) ، التهذيب (٢/٤٠) .

(٣) الاستيعاب لابن عبد البر (١/٢١٦) ، أسد الغابة لابن الأثير (١/٣٤٦) ، الإصابة في تمييز الصحابة (١/٣١٦) .

قال هو عبد الله بن زائدة فقد نسبه إلى جد جده زائدة ، وكان اسمه الحِصين فسماه النبي ﷺ عبد الله ، ومنهم من زعم أن اسم ابن أم مكتوم عمرو ، وأم مكتوم هي أمه ، واسمها عاتكة من بني مخزوم [١] .

٣- بُدَيل ابن أم أصرم ؛ هو بُدَيل بن سلمة بن خلف الخزاعي السلولي ، وقال ابن الكلبي : أمه أم أصرم بنت الأحجم بن دندنة بن عمرو بن القين خزاعية أيضاً .

وقال ابن عبد البر : بديل بن أم أصرم هو أحد المنسوبين إلى أمهاتهم ، وهو بديل بن سلمة بن خلف ... ، هو الذي بعثه النبي ﷺ إلى بني كعب ليستنفرهم لغزو مكة ، هو وَبشر بن سفيان الخزاعي [٢] .

٤- إسماعيل ابن أم درهم ؛ روى عن مجاهد ، لينه الأزدي ، قال ابن حجر : ولفظ الأزدي فيما ذكره النباتي : لا يحتج بحديثه ، وساق له عن مجاهد عن ابن عباس رفعه « اللوطي إذا مات ولم يتب مسخ في قبره خنزيراً » .

ولم أجد من نسبه إلى أبيه [٣] .

الفرع الثالث : النسبة إلى لقب الأم :

١- عبدالله ابن بُحَينة ؛ هو عبد الله بن مالك بن القِشْب الأزدي ، أبو محمد حليف بني المطلب ، يعرف بابن بُحَينة ، بموحدة ومهملة مصغراً ، صحابي معروف ، مات بعد الخمسين ، ع . وقال الحافظ في التهذيب : المعروف بابن بُحَينة ، وهي أمه .

قال ابن حجر في الإصابة : « وقد ذكر ذلك ابن سعد ، وأفرد لها ترجمة ، وقال :

---

(١) الثقات لابن حبان (٣/٢١٤) ، التقريب صـ ٤٢١ ، رقم (٥٠٣١) ، التهذيب (٣/٢٧٠) .

(٢) الاستيعاب لابن عبد البر (١/٢٣٦) ، أسد الغابة لابن الأثير (١/ ٣٥٨) ، الإصابة (١/٤٠٦) .

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي (١/٢٥٥) ، المغني في الضعفاء (١/٨٩) ، لسان الميزان لابن حجر (١/٦٩١) .

اسمها عبدة بنت الحارث » . وذكر ابن حبان أيضاً أن اسمها عبدة [(١)] .

٢- سهل ابن بيضاء ؛ هو سهل بن وهب بن ربيعة بن عمرو بن عامر بن ربيعة بن هلال بن مالك بن ضَبَّة بن الحارث بن فهر القرشي ، وبيضاء أمه واسمها دعد جحدم ابن عمرو ، صحابي ، أسلم بمكة ، توفي سنة ٩هـ ، وصلى عليه رسول الله ﷺ بالمدينة ، وقال الواقدي : توفي بعد النبي ﷺ ، وأن الذي مات مع سهيل هو أخوهم صفوان ، وهو أخو سهيل وصفوان .

وقال الحافظ في تعجيل المنفعة في بيان اسم البيضاء : وبيضاء أمه ، وهو لقب لها ، واسمها دعد [(٢)] .

٣- صفوان ابن بيضاء ؛ هو صفوان بن وهب بن ربيعة بن عمرو بن عامر بن ربيعة بن هلال بن مالك بن ضَبَّة بن الحارث بن فهر القرشي ، وبيضاء أمه واسمها دعد جحدم بن عمرو ، صحابي ، وهو أخو سهل وسهيل ، قتل في بدر ، وقيل توفي في رمضان سنة ٣٨ هـ [(٣)] .

٤- محمد ابن الحَنَفِيَّة ؛ هو محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي ، أبو القاسم ابن الحَنَفِيَّة المدني ، ثقة عالم ، من الثانية ، مات بعد الثمانين ، ع .

وقال الحافظ في التهذيب : المعروف بابن الحَنَفِيَّة ، وهي خولة بنت جعفر بن قيس، من بني حنيفة ، ويقال من مواليهم ، سبيت في الردة من اليمامة [(٤)] .

---

(١) الثقات (٣/٢١٦) ، التقريب صـ ٣٢٠ ، رقم (٣٥٦٧) ، التهذيب (٢/٤١٤) ، الإصابة (٨/٤٦) .

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (٤/٢١٣) ، تهذيب الأسماء للنووي (١/٢٣٩) ، الإصابة في تمييز الصحابة (٣/١٦٢) ، تعجيل المنفعة (١/٦٢٥) ، رقم (٤٣٥) .

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (٣/٤١٦) ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٢/٢٧٨) ، الإصابة في تمييز الصحابة (٣/٣٥١) .

(٤) التقريب صـ ٤٩٧ ، رقم (٦١٥٧) ، التهذيب (٣/٦٥٢) .

القسم الثالث : من نسب إلى جدته :

ويحتوي على ثلاثة فروع وهي :

١- النسبة إلى اسم الجدة .

٢- النسبة إلى كنية الجدة .

٣- النسبة إلى لقب الجدة .

الفرع الأول : النسبة إلى اسم الجدة :

١- محمد ابن فاطمة ؛ هو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، أبوجعفر الباقر ، ثقة فاضل ، من الرابعة ، مات سنة بضع عشرة ومائة ، ع .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : محمد بن فاطمة بنت النبي ﷺ [(١)] .

٢- عبيد الله ابن عائشة ؛ هو عبيد الله بن محمد بن حفص بن عمر بن موسى بن عبيد الله بن معمر التيمي ، اسم جده حفص بن عمر بن موسى بن عبيد الله بن معمر التيمي ، وقيل له : ابن عائشة والعائشي والعيشي ، نسبة إلى عائشة بنت طلحة لأنه من ذريتها ، ثقة جواد ، رمي بالقدر ولم يثبت ، من كبار العاشرة ، مات سنة ثمان وعشرين ومائتين ، د ت س [(٢)] .

٣- إسماعيل ابن عُلَيَّة ؛ هو إسماعيل بن إبراهيم بن مِقْسَم الأسدي مولاهم ، أبو بشر البصري ، المعروف بابن عُلَيَّة ، ثقة حافظ ، من الثامنة ، مات سنة ثلاث وتسعين ومائة ، وهو ابن ثلاث وثمانين ، ع .

ذكر ابن سعد أن عُلَيَّة أمه ، وقال بعضهم جدته أم أمه [(٣)] .

---

(١) التقريب صـ ٤٩٧ ، رقم (٦١٥١) ، وصـ ٥٠١ ، التهذيب (٣/٦٥٠) .

(٢) التقريب صـ ٣٧٤ ، رقم (٤٣٣٤) ، وصـ ٦٩٥ ، التهذيب (٣/٢٥) .

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (٧/٣٢٥) ، التقريب صـ ١٠٥ ، رقم (٤١٦) ، التهذيب (١/١٤٠) .

٤- يعلى ابن مُنْيَة الصحابي ؛ هو يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التميمي ، حليف قريش ، وهو يعلى بن مُنْيَة ، بضم الميم وسكون النون بعدها تحتانية مفتوحة ، وهي أمه ، صحابي مشهور ، مات سنة بضع وأربعين ، ع .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : يعلى بن مُنْيَة .

وقال الحافظ في التهذيب : يعلى ابن مُنْيَة ، وهي أمه ، ويقال : جدته [(١)] .

٥- الزبير ابن رُهَيمَة ؛ هو الزبير بن عبد الله بن أبي خالد الأموي مولاهم ، يقال له ابن رُهَيمَة ، مقبول ، من السابعة ، مد . وقال الحافظ في التهذيب : يقال له ابن رُهَيمة ، وهي أمه ، وجعل البخاري وابن حبان وغيرهما ، رُهَيمة جدته وليست أمه [(٢)] .

الفرع الثاني : النسبة إلى كنية الجدة :

١- هارون ابن أم هانئ ؛ لعله هارون بن جعدة بن هبيرة . قال ابن حجر : هارون ابن أم هانئ ، من ولد أم هانئ ، مجهول ، من الثالثة ، س .

وقال ابن حجر في التهذيب : « هارون ابن أم هانئ ، ويقال ابن أم هانئ ، ويقال ابن بنت أم هانئ ، والثالث وهم ، روى عنه سماك بن حرب ، ولأم هانئ ابن يقال له : جعدة بن هبيرة ، قلت (أي ابن حجر) : فيحتمل أن يكون هارون هذا ، ولد جعدة بن هبيرة ، وأما أبو الحسن بن القطان فقال : لا يعرف » [(٣)] .

الفرع الثالث : النسبة إلى لقب الجدة :

١- بشير ابن الخَصَاصِيَة ؛ هو بشير بن معبد بن الخَصَاصِيَة ، وقيل بن زيد بن معبد

---

(١) التقريب صـ ٦٠٩ ، رقم (٧٨٣٩) ، وصـ (٦١٠) ، التهذيب (٤٤٨/٤) .

(٢) التاريخ الكبير (٤١٤/٣) ، الثقات لابن حبان (٣٣٢/٦) ، تهذيب الكمال (٣٠٩/٩) ، التقريب صـ ٢١٤ ، رقم (١٩٩٧) ، التهذيب (٦٢٥/١) .

(٣) التقريب صـ ٥٧٠ ، رقم (٧٢٥١) ، التهذيب (٢٥٩/٤) .

السدوسي ، المعروف بابن الخَصَاصِيَة ، صحابي جليل ، بخ د س ق .

وقال الحافظ في التهذيب : جزم ابن عبد البر وغيره أن الخَصَاصِيَة أمه ، وليس كذلك ، بل هي إحدى جداته ، وهي والدة جده الأعلى ضبارى بن سدوس .

وقال خليفة بن خياط : « والخَسَاصِيَة امرأة نسب إليها وهي أم ضبارى بن سدوس واسمها كبشة ويقال ماوية بنت عمرو بن الحارث من الغطاريف من الأزد » . وكذلك قال الخطيب البغدادي . فعلم أن الخَصَاصِيَة لقب لأمه أو لجدته [١] .

٢- سهل ابن الحَنْظَلِية الأنصاري الصحابي ؛ هو سهل بن عمرو الأنصاري الأوسي الصحابي ، والحَنْظَلِية أمه أو من أمهاته ، واختلف في اسم أبيه ، بخ د س .

قال ابن أبي حاتم : والحَنْظَلِية هي أم جده . وكذا قال ابن حبان .

وقال المزي : والحَنْظَلِية أمه ، وقيل : أم أبيه ، وقيل : أم جده ، واسمها أم إياس بنت أبان بن دارم بن مالك بن حنظلة من بني تميم . فالظاهر أن الحَنْظَلِية هي لقب أمه أو جدته [٢] .

٣- الحارث ابن البَرْصاء ؛ هو الحارث بن مالك بن قيس الليثي ، المعروف بابن البَرْصاء ، صحابي له حديث واحد ، تأخر إلى أواخر خلافة معاوية ، ت .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : الحارث بن البَرْصاء .

قال المزي : المعروف بابن البَرْصاء ، وهي أمه ، وقيل : جدته أم أبيه ، وهي : ريطة بنت ربيعة بن رباح [٣] .

---

(١) طبقات خليفة بن خياط ١٨٦ ، تاريخ بغداد ١/١٩٤ ، التقريب ١٢٥رقم ٧٢٢ ، التهذيب ١/٦٣٦

(٢) الجرح والتعديل ٤/٨١، الثقات ٣/ ١٧٠ ، تهذيب الكمال ١٢/١٨١ ، التقريب ٢٥٧ رقم ٢٦٥٥، التهذيب ٢/١٢٣

(٣) تهذيب الكمال ٥/٢٧٦ ، التقريب ١٤٧رقم ١٠٤٥ ، و ص ، ١٤٥ ، التهذيب ١/٣٢٧

القسم الرابع : من نسب إلى كنية أبيه أو لقب أبيه :

ويحتوي على فرعين وهي :

١- النسبة إلى كنية الأب .

٢- النسبة إلى لقب الأب .

الفرع الأول : النسبة إلى كنية الأب :

١- إبراهيم بن أبي عبْلة ؛ هو إبراهيم بن شِمْر أبي عبْلة بن يقظان الشامي ، قال ابن حجر : إبراهيم بن أبي عبلة ، واسمه شِمْر بن يقظان الشامي ، يكنى أبا إسماعيل ، ثقة ، من الخامسة ، مات سنة اثنتين وخمسين ومائة ، خ م د س ق [(١)] .

٢- أحمد بن أبي الحواري ؛ هو أحمد بن عبد الله بن ميمون بن العباس بن الحارث التغلبي ، يكنى أبا الحسن بن أبي الحواري ، ثقة زاهد ، من العاشرة ، مات سنة ست وأربعين ومائتين ، د ق .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : أحمد بن أبي الحواري .

وذكر المزي : أنه أخذ الزهد عن أبيه أبيٰ الحواري ، فدل على أن أبا الحواري كنية أبيه [(٢)] .

٣- أحمد بن أبي عمرو السُّلَمي ؛ هو أحمد بن حفص بن عبد الله السُّلَمي النيسابوري ، أبوعلي بن أبي عمرو ، صدوق ، من الحادية عشرة ، مات سنة ثمان وخمسين ومائتين ، خ د س . وذكره في التقريب أيضاً باسم : أحمد بن أبي عمرو

---

(١) التقريب صـ ٩٢ ، رقم (٢١٣) ، وصـ ٩٠ ، التهذيب (٧٥/١) .

(٢) التقريب صـ ٨١ ، رقم (٦١) ، وصـ ٧٩ ، التهذيب (٣١/١) .

السُّلَمي . قال الباجي : وحفص والده يكنى أبا عمرو [١] .

٤- أحمد بن بن أبي الطيب المروزي ؛ هو أحمد بن سليمان أبي الطيب البغدادي المروزي ، أبو سليمان المعروف بالمروزي ، صدوق حافظ له أغلاط ضعفه بسببها أبو حاتم ، وما له في البخاري سوى حديث واحد متابعة ، وهو من العاشرة ، مات في حدود الثلاثين ومائتين ، خ ت .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : أحمد بن سليمان المروزي [٢] .

٥- إسحاق بن أبي إسرائيل إبراهيم بن كامَجْرا ؛ هو إسحاق بن إبراهيم أبي إسرائيل بن كامَجْرا ، أبو يعقوب المروزي ، نزيل بغداد ، صدوق تكلم فيه لوقفه في القرآن ، مات سنة خمس وأربعين ومائتين ، وقيل ست ، وله خمس وتسعون سنة ، من أكابر العاشرة ، بخ د س .

وذكره أيضاً في التقريب باسم : إسحاق بن إبراهيم بن كامَجْرا [٣] .

الفرع الثاني : النسبة إلى لقب الأب :

١- الحكم بن الأعرج البصري ؛ هو الحكم بن عبد الله بن إسحاق بن الأعرج البصري ، ثقة ربما وهم ، من الثالثة ، م د ت س .

وذكر الحافظ في الإصابة أن عبد الله بن إسحاق الأعرج ، كان أصيبت رجله مع رسول الله ﷺ ، فسماه الأعرج .

---

(١) التقريب صـ ٧٨ ، رقم (٢٧) ، وصـ ٨٣ ، التهذيب (٢٠/١) ، التعديل والتجريح (٣١٥/١) .

(٢) التقريب صـ ٨٠ ، رقم (٥١) ، التهذيب (٢٩/١) .

(٣) التقريب صـ ١٠٠ ، رقم (٣٣٨) ، وصـ ٩٩ ، التهذيب (١١٥/١) .

وذكر في الإصابة أيضاً : « الأعرج اسمه عبد الله بن إسحاق يأتي إن شاء الله تعالى »[(١)] .

٢- حميد بن زَنْجُويه ؛ هو حميد بن مَخْلَد بن قتيبة بن عبد الله الأزدي ، قال ابن حجر : وهو لقب أبيه ، ثقة ثبت له تصانيف ، من الحادية عشرة ، مات سنة ثمان وأربعين ومائتين ، وقيل سنة إحدى وخمسين ، د س[(٢)] .

٣- سالم بن خَرَّبُوذ ؛ هو سالم بن النعمان، هو سالم بن سَرْج أبو النعمان المدني، أبو النعمان المدني ، يقال له ابن خَرَّبُوذ ، بفتح المعجمة ثم راء ثقيلة ثم موحدة مضمومة وهو الإكاف ، ولهذا قال أبو أحمد الحاكم : من قال بن سرج فقد عرّبه ، ومنهم من قال فيه : سالم بن النعمان ، ثقة ، من الثالثة ، بخ د ق . ونقل الحافظ في التهذيب عن الدارقطني قوله : سَرْج يُعرف بخَرَّبُوذ[(٣)] .

٤- عبد الرحمن بن الأصم العبدي المدائني ؛ هو عبد الرحمن بن عبد الله الأصم العبدي المدائني ، قال ابن حجر : عبد الرحمن بن الأصم ، واسمه عبد الله ، ويقال : عمرو أبو بكر العبدي المدائني ، مؤذن الحجاج ، صدوق ، من الثالثة ، م س[(٤)] .

٥- محمد بن جعفر بن أبي الأزهر ؛ هو محمد بن زُنْبور بن أبي الأزهر ، أبو صالح المكي ، قال ابن حجر : واسم زُنْبور جعفر ، صدوق له أوهام ، من العاشرة ، مات في آخر سنة ثمان وأربعين ومائتين ، س[(٥)] .

---

(١) التقريب صـ ١٧٥ ، رقم (١٤٤٦) ، وصـ ١٧٤ ، التهذيب (٤٦٤/١) ، الإصابة (٥/٤) ، (٩٤/١) .

(٢) التقريب صـ ١٨٢ ، رقم (١٥٥٨) ، وصـ ١٨١ ، التهذيب (٤٩٨/١) .

(٣) التقريب صـ ٢٢٦ ، رقم (٢١٧٤) ، التهذيب (٦٧٦/١) .

(٤) التقريب صـ ٣٣٦ ، رقم (٣٨٠٤) ، التهذيب (٤٨٩/٢) .

(٥) التقريب صـ ٤٧٨ ، رقم (٥٨٨٦) ، وصـ ٤٧١، التهذيب (٥٦٣/٣) .

القسم الخامس : من نسب إلى أجنبي :

ويحتوي على أربعة فروع وهي :

١- النسبة إلى الجد لأم .

٢- النسبة إلى زوج الأم .

٣- النسبة إلى المتبني .

٤- النسبة إلى المولى .

الفرع الأول : النسبة إلى الجد لأم :

١- إدريس بن مُنَبِّه الصنعاني ؛ هو إدريس بن سنان الصنعاني أبو إلياس الصنعاني ، ابن بنت وهب بن مُنَبِّه ، ضعيف ، من السابعة ، فق .

وقال الحافظ في التهذيب : وأخرج له أحمد حديثاً نسبه فيه إلى جده الأعلى مُنَبِّه والد وهب [١] .

٢- أيوب بن خالد بن أبي أيوب الأنصاري ؛ هو أيوب بن خالد بن صفوان بن أوس بن جابر الأنصاري ، المدني نزيل برقة ، ويعرف بأيوب بن خالد بن أبي أيوب الأنصاري ، وأبو أيوب جده لأمه عمرة ، فيه لين ، من الرابعة ، م ت س [٢] .

٣- حاتم بن أبي صَغيرة ؛ هو حاتم بن مسلم البصري ، أبو يونس البصري القشيري ، قال ابن حجر : وأبو صَغيرة اسمه مسلم ، وهو جده لأمه ، وقيل : زوج أمه ، ثقة ، من السادسة ، ع . وقال ابن حبان : واسم أبيه مسلم ، وأبو صَغيرة أبو أمه ، وقال البخاري وابن أبي حاتم : هو ابن مسلم .

وذكر أبو الوليد الباجي أن اسم أبي صَغيرة : روح [٣] .

---

(١) التقريب صـ ٩٧ ، رقم (٢٩٤) ، التهذيب (١/١٠١) .

(٢) التقريب صـ ١١٨ ، رقم (٦١٠) ، التهذيب (١/٢٠٢) .

(٣) التاريخ الكبير (٣/٧٧) ، الجرح والتعديل (٣/٢٥٧) ، الثقات (٦/٢٣٦) ، التعديل والتجريح للباجي (٢/٥٢٥) ، التقريب صـ ١٤٤ ، رقم (٩٩٨) ، التهذيب (١/٣٢٤) .

٤- عبد الرحمن بن أبي لَبِيْبَة الذارع ؛ هو عبد الرحمن بن عطاء القرشي مولاهم الذارع ، أبو محمد الذارع المديني ، ويقال له : ابن أبي لَبِيْبَة ، صدوق فيه لين ، من السادسة، مات سنة ثلاث وأربعين ومائة ، د ت .

قال ابن حجر في التهذيب : ابن بنت أبي لَبِيْبَة . وذكره أيضاً في التقريب باسم : عبد الرحمن بن أبي لَبِيْبَة [(١)] .

٥- محمد بن عبد الرحمن بن أسعد بن زُرارة ؛ وهو محمد بن عبد الرحمن بن سعد ابن زُرارة الأنصاري ، وأبوه هو ابن عبد الله ، ويقال : محمد بن عبد الرحمن بن سعد ، فينسب أبوه إلى جد أبيه ، ثقة ، من السادسة ، مات سنة أربع وعشرين ومائة ، ع .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : محمد بن سعد بن زرارة .

وقال الحافظ في التهذيب : هو محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زُرارة ، ومنهم من ينسبه إلى جده لأمه ، فيقول : محمد بن عبد الرحمن بن أسعد بن زُرارة [(٢)] .

الفرع الثاني : النسبة إلى زوج الأم :

١- عبّاد بن أخضر هو عبّاد بن عبّاد بن علقمة المازني المصري ، قال ابن حجر : المعروف بابن أخضر ، وكان زوج أمه ، صدوق ، من السابعة ، س [(٣)] .

٢- حاتم بن أبي صَغيرة ؛ هو حاتم بن مسلم البصري ، أبو يونس البصري القشيري ، قال ابن حجر : وأبو صَغيرة اسمه مسلم ، وهو جده لأمه ، وقيل زوج أمه ، ثقة، من السادسة ، ع .

وهذا يصلح مثالاً لهذا النوع على القول بأن أبا صَغيرة هو زوج أمه ، وليس جده لأمه ، كما سبق في النوع السابق « النسبة إلى الجد لأم » [(٤)] .

---

(١) التاريخ الكبير (٣/٧٧) ، الجرح والتعديل (٣/٢٥٧) ، الثقات (٦/٢٣٦) ، التعديل والتجريح للباجي (٢/٥٢٥) ، التقريب صـ ١٤٤ ، رقم (٩٩٨) ، التهذيب (١/٣٢٤) .

(٢) التقريب صـ ٤٩٢ ، رقم (٦٠٧٤) ، وصـ ٤٧٩ ، التهذيب (٣/٦٢٥) ، تعجيل المنفعة (٢/١٩١) ، رقم (٩٤٩) .

(٣) التقريب صـ ٢٩٠ ، رقم (٣١٣٣) ، التهذيب (٢/٢٧٨) .

(٤) التاريخ الكبير (٣/٧٧) ، الجرح والتعديل (٣/٢٥٧) ، الثقات (٦/٢٣٦) ، التعديل والتجريح للباجي (٢/٥٢٥) ، التقريب صـ ١٤٤ ، رقم (٩٩٨) ، التهذيب (١/٣٢٤) .

الفرع الثالث : النسبة إلى المتبني :

١ - المقداد بن الأسود ؛ هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة البَهْراني، ثم الكندي ثم الزهري ، قال ابن حجر : حالف أبوه كندة ، وتبناه الأسود بن عبد يغوث الزهري ، فنسب إليه ، صحابي مشهور من السابقين ، لم يثبت أنه كان ببدر فارس غيره ، مات سنة ثلاث وثلاثين ، وهو ابن سبعين سنة ، ع [١] .

٢ - شُرَحْبيل بن حَسَنة الكندي ؛ هو شُرَحْبيل بن عبد الله بن المطاع الكندي ، حليف بني زهرة ، وهو ابن حَسَنة ، وهي أمه ، أو التي ربته ، صحابي جليل ، كان أميراً في فتح الشام ، ومات بها سنة ثماني عشرة ، ق .

وإنما يستقيم هذا المثال على القول بأن حسنة هي التي ربته ، وليست أمه [٢] .

٣ - عبد الرحمن بن حَسَنة الكندي ؛ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن المطاع الكندي ، أخو شُرَحْبيل فيما قيل ، صحابي له حديث ، د س ق .

وذكره أيضاً في التقريب باسم : عبد الرحمن بن عبد الله بن المطاع .

وحسنة هي أمه ، أو التي ربته .

وإنما يستقيم هذا المثال على القول بأن حسنة هي التي ربته ، وليست أمه [٣] .

الفرع الرابع : النسبة إلى المولى :

١ - محمد بن حُويطب ؛ هو محمد بن أبي حرملة القرشي المدني مولى بن حُويطب ، قال ابن حجر : وقد ينسب إليه ، ثقة ، من السادسة ، مات سنة بضع وثلاثين ومائة ، خ م د ت س .

وذكره الحافظ في التهذيب باسم : محمد بن حُويطب ، وقال يأتي في : ابن أبي حرملة [٤] .

---

(١) التقريب صـ ٥٤٥ ، رقم (٦٨٦٩) ، التهذيب (١٤٦/٤) .

(٢) التقريب صـ ٢٦٥ ، رقم (٢٧٦٩) ، التهذيب (١٥٩/٢) .

(٣) التقريب صـ ٣٣٩ ، رقم (٣٨٤٤) ، وصـ ٣٤٥ ، التهذيب (٥٠٢/٢) .

(٤) التقريب صـ ٤٧٣ ، رقم (٥٨٠٦) ، التهذيب (٥٣٨/٣ ، ٥٥٠) .

القسم السادس: من نسب لغير أبيه بسبب الاختلاف في اسم أبيه:

وفيه فرع واحد .

١- حُرَيث العذري ؛ هو حُرَيث بن سليم ، وهو حُرَيث بن سليمان ، وهو حُرَيث بن عمار ، رجل من بني عذرة ، اختلف في اسم أبيه ، فقيل : سليم ، أو سليمان ، أو عمار ، مختلف في صحبته ، وعندي أن راوي حديث الخط غير الصحابي ، بل هو مجهول، من الثالثة ، د ق [(١)] .

٢- حنظلة بن سويد العنبري ؛ هو حنظلة بن خويلد العنبري ، قال ابن حجر : حنظلة بن خويلد ، ويقال ابن سويد العنبري ، ثقة ، من الثالثة ، س .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : « حنظلة بن سويد . وفرق بعضهم بينهما وجعلهما اثنين » .

وقال في التهذيب : « سماه شعبة في روايته حنظلة بن سويد ، وذكره ابن حبان في الثقات ، قلت : إلا أنه فرق بين حنظلة بن خويلد وبين حنظلة بن سويد وجعلهما اثنين » [(٢)] .

٣- سعيد بن سليمان ؛ هو سعيد بن سلمان الرَّبَعي .

قال ابن حجر : سعيد بن سلمان ، أو ابن سليمان الرَّبَعي ، مقبول ، من السابعة ، ت .

---

(١) التقريب صـ ١٥٦ ، رقم (١١٨٣) ، التهذيب (٣٧٤/١) .

(٢) التقريب صـ ١٨٣ ، رقم (١٥٨٠) ، التهذيب (٥٠٤/١ ، ٥٠٥) .

وذكره في التهذيب باسم : سعيد بن سليمان ، قال : « ويقال ابن سلمان الرَّبَعي تقدم »[١] .

٤– سليمان بن قَسيم ؛ هو سليمان بن يُسَير النخعي ، هو سليمان بن أسير .

قال ابن حجر : سليمان بن يُسير ، وقيل ابن قَسيم أبو الصباح ، بالموحدة ، النخعي مولاهم الكوفي ، ضعيف ، من السادسة ، ق .

وذكره أيضاً في التقريب باسم : سليمان بن قسيم .

ويقال له ابن أسير أيضاً[٢] .

٥– عبد السلام بن مصعب الليثي ، هو عبد السلام بن حفص أبو مصعب الليثي

قال ابن حجر : عبد السلام بن حفص أبو مصعب ، ويقال : ابن مصعب الليثي ، أو السلمي المدني ، وثقه ابن معين ، من السابعة ، د ت س[٣] .

---

(١) تهذيب الكمال (٤٧٦/١٠) ، التقريب صـ ٢٣٦ ، رقم (٢٣٢٥) ، التهذيب (٢٣/٢ ، ٢٥) .

(٢) تهذيب الكمال (١٠٦/١٢) ، التقريب صـ ٢٥٥ ، رقم (٢٦٢٠) ، وصـ ٢٥٣ ، التهذيب (١١٣/٢) .

(٣) التقريب صـ ٣٥٥ ، رقم (٤٠٦٨) ، التهذيب (٥٧٥/٢) .

القسم السابع : من نسب لغير أبيه بسبب الوهم :

وفيه فرع واحد .

١- أحمد بن سعيد الحرّاني ، وهمٌ ، وصوابه أحمد بن عبد الله بن أبي شعيب مسلم الحراني .

أحمد بن عبد الله بن أبي شعيب مسلم الحرّاني ، أبو الحسن مولى قريش ، ثقة ، من العاشرة ، مات سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، وقيل غير ذلك ، خ د ت س .

وقال في التهذيب : وقع في بعض نسخ الترمذي « أحمد بن شعيب » فحرفها بعضهم « أحمد بن سعيد » فنشأ منه هذا الوهم (١) .

٢- ثعلبة بن أبي مالك الطُهَوِي ؛ هو ثعلبة بن سهيل الطُهَوِي ، بضم المهملة وفتح الهاء ، أبو مالك الكوفي ، سكن الري وكان يطب ، صدوق ، من السابعة ، ت ق . وذكر في التهذيب أنه ثعلبة أبو مالك ، ووهم من سماه ثعلبة بن أبي مالك (٢) .

٣- حميد بن صخر ؛ هو حميد بن زياد أبو صخر بن أبي المخارق الخرّاط .

قال ابن حجر : صاحب العباء ، مدني سكن مصر ، ويقال هو : حميد بن صخر ، أبو مودود الخرّاط ، وقيل : إنهما اثنان ، صدوق يهم ، من السادسة ، مات سنة تسع وثمانين ومائة ، بخ م د ت عس ق .

وقال الحافظ في التهذيب : وبيّن البغوي في كتاب الصحابة ، أن حاتم بن إسماعيل وهم في قوله : حميد بن صخر ، وإنما هو حميد بن زياد أبو صخر (٣) .

٤- عبد الحميد بن عمر الهلالي ؛ هو عبد الحميد بن الحسن الهلالي أبو عمر الهلالي .

---

(١) التقريب صـ ٨١ ، رقم (٥٧) ، والتهذيب (١/٢٤ ، ٣٠) .

(٢) التقريب صـ ١٣٣ ، رقم (٨٤١) ، وصـ ١٣٤ ، التهذيب (١/٢٧٢ ، ٢٧٣) .

(٣) التقريب صـ ١٨١ ، رقم (١٥٤٦) ، التهذيب (١/٤٩٥) .

عبد الحميد بن الحسن الهلالي ، أبو عمر أو أبو أمية ، كوفي سكن الري ، صدوق يخطىء ، من الثامنة ، ت .

ذكر المزي أن الترمذي سماه عبد الحميد بن عمر ، قال : وهو وهم ، وقد وقع لنا عالياً على الصواب [١] .

٥- موسى بن أنس ؛ هو موسى بن حمزة بن أنس ، وهو موسى بن فلان بن أنس بن مالك .

قال ابن حجر : موسى بن فلان بن أنس بن مالك ، مجهول ، من السادسة ، ويقال هو ابن حمزة ، ت ق .

وذكره في التقريب أيضاً باسم : موسى بن أنس ، وباسم : موسى بن حمزة .

وقال في التهذيب : قلت : تلخص من هذا أنه موسى بن حمزة بن أنس ، وأن إبراهيم بن سعد قلبه ، ولكن حمزة بن موسى بن أنس رجل معروف ولي الشرطة على البصرة ، لإسماعيل بن علي بن عبد الله بن عباس في أيام إمرته عليها ، ذكره عمر بن شبة . وأما موسى بن حمزة بن أنس فلم نعرف من حاله شيئاً [٢] .

(١) التقريب صـ ٣٣٣ ، رقم (٣٧٥٨) ، التهذيب (٤٧٤/٢) ، تهذيب الكمال (٤٢٥/١٦) .

(٢) التقريب صـ ٥٥٥ ، رقم (٧٠٢٧) ، وصـ ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، التهذيب (١٧١/٤ ، ١٧٣ ، ١٩٢) .

خاتمة

١ – الأصل في الرواة أن ينسبوا إلى آبائهم ، ولكن بعض الرواة خرجوا عن هذا الأصل فنسبوا إلى غير آبائهم ، كأجدادهم أو أمهاتهم أو غير ذلك ، بعضهم على سبيل الندرة وبعضهم على سبيل الكثرة .

٢ – نسبة الرواة لغير آبائهم سبب في صعوبة الاهتداء إلى تراجمهم في كتب الرجال ، أو ظنهم غيرهم ، وهنا تكمن أهمية معرفة هذا النوع من أنواع الحديث .

ولذلك جاءت هذه الدراسة – وهي غير مسبوقة بشكل مستفيض ومفرد فيما أعلم – لبحث هذا الموضوع ، وللعناية به من حيثيات عدة ، فبينت فيها أهميته وفوائده ، وأبرزت فيها حكمه وأسبابه ، وفصلت في بيان مصادره المستقلة وغير المستقلة ، وأسهبت في بيان أقسامه السبعة والمشتملة على عشرين فرعاً .

مصادر البحث

١- إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ، لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت : ٦٧٦ هـ) ، تحـ : عبد الباري السلفي ، دار البشائر الإسلامية - بيروت ، ط١ (١٤٠٨ هـ) .

٢- أسباب النزول ، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت : ٤٦٨ هـ) ، تحـ : السيد أحمد صقر ، مؤسسة علوم القرآن - دمشق ، ط٣ (١٤٠٧ هـ) .

٣- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري ؛ ابن الأثير (ت : ٦٣٠هـ)، تحـ : علي معوض وعادل عبد الموجود ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٤- الإصابة في تمييز الصحابة ، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، ط١، تحـ : علي معوض وعادل عبد الموجود ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٥ هـ) .

٥- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب ، للحافظ أبي نصر علي ابن هبة الله بن جعفر الشهير بابن ما كولا (ت : ٤٨٧هـ أو قبلها)، الناشر محمد أمين دمج - بيروت .

٦- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لإسماعيل باشا بن محمد البغدادي - تصحيح : محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بياكه الكليسي ، دار الفكر - بيروت ، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٧- اختصار علوم الحديث ، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدِمَشْقِي (ت : ٧٧٤هـ) ، شرح : أحمد شاكر ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط٢ .

٨- الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت : ٤٦٣هـ)، تحـ : علي معوض وعادل عبد الموجود ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٥ هـ) .

٩- البداية والنهاية ، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدِمَشْقِي (ت : ٧٧٤هـ) ، تحـ : د. أحمد أبو ملحم وآخرين ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط٤ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .

١٠- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، لمحمد بن علي الشوكاني (ت : ١٢٥٠هـ) ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

١١- تاج التراجم في طبقات الحنفية ، للحافظ القاسم بن قطلوبغا (ت : ٨٧٩هـ)، مكتبة المثنى - بغداد ، مطبعة العاني .

١٢- التاريخ الكبير ، للحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري (ت : ٢٥٦هـ) ، دار الباز للنشر والتوزيع - بيروت ، (١٤٠٧هـ-١٩٨٦م) .

١٣- تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣هـ) ، دار الكتاب العربي - بيروت .

١٤- تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه ، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت : ٨١٧هـ) ، ضمن كتاب نوادر المخطوطات ، تحـ : عبد السلام هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر ، ط٢ (١٣٩٢هـ) .

١٥- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت : ٩١١هـ) ، تحـ : عبد الوهاب عبد اللطيف ، المكتبة العلمية - المدينة المنورة ، ط٢ (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م) .

١٦- تذكرة الحفاظ ، للإمام أبي عبد الله شمس الدين الذهبي (ت : ٧٤٨هـ) ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، (١٣٧٤هـ) .

١٧- تعجيل المنفعة ، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، تحـ : إكرام الله إمداد الحق ، دار البشائر الإسلامية - بيروت ، ط١ (١٤١٦هـ) .

١٨- التعديل والتجريح ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت : ٤٧٤هـ) ، تحـ : د. أبو لبابة حسين، دار اللواء - الرياض ، ط١ (١٤١٦هـ) .

١٩- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت : ٣١٠هـ) ، تحـ : محمود شاكر ، دار المعارف - مصر ، ط٢ .

٢٠- تفسير القرآن العظيم ، للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت : ٧٧٤هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، وعيسى البابي الحلبي وشركاؤه .

٢١- تقريب التهذيب، للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ)، تحـ : محمد عوامة ، دار البشائر الإسلامية - بيروت ، ط١ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٢٢- تنقيح الأنظار ، لمحمد بن إبراهيم بن الوزير (ت : ٨٤٠هـ) ، مع شرحه توضيح الأفكار ، تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة الخانجي - مصر ، ط١ (١٣٦٦هـ) .

٢٣- تهذيب الأسماء واللغات ، لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت : ٦٧٦هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٢٤- تهذيب التهذيب ، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، اعتناء : إبراهيم الزيبق وعادل مرشد ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٤١٦هـ) .

٢٥- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت : ٧٤٢هـ) ، تحـ : د. بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٢ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٢٦- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار ، للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني (ت : ١١٨٢هـ) ، تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط١ (١٣٦٦هـ) .

٢٧- الثقات ، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت : ٣٥٤هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند ، ط١ (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م) .

٢٨- الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت : ٦٧١هـ) .

٢٩- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣هـ) ، تحـ : محمد عجاج الخطيب ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٢ (١٤١٤هـ) .

٣٠- الجرح والتعديل ، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت : ٣٢٧هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند ، ط١ (١٢٧١هـ-١٩٥٢م) .

٣١- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، للحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، تحـ : محمد سيد جاد الحق ، مطبعة المدني - القاهرة .

٣٢- سير أعلام النبلاء ، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت : ٧٤٨هـ) ، تحـ : شعيب الأرناؤوط وآخرين ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٢ (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م) .

٣٣- شرح ألفية العراقي المسماة التبصرة والتذكرة ، لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت : ٨٠٦هـ) ، عناية محمد بن الحسين العراقي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٥هـ) .

٣٤- شرح شرح النخبة في مصطلحات أهل الأثر ، لعلي بن سلطان محمد الهروي القاري (ت : ١٠١٤هـ) ، تحـ : محمد وهيثم نزار تميم ، دار القلم - بيروت .

٣٥- صحيح البخاري ، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت : ٢٥٦هـ) ، بشرحه فتح الباري ، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ، تصحيح : محب الدين الخطيب ، دار الريان - القاهرة ، ط١ (١٤٠٧هـ) .

٣٦- صحيح مسلم بشرح النووي ، للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت : ٢٦١هـ) ، شرح : محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، دار الفكر للطباعة والنشر .

٣٧- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت : ٩٠٢هـ) ، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة .

٣٨- الطبقات ، لخليفة بن خياط العصفري (ت : ٢٤٠هـ) ، تحـ : د. أكرم ضياء العمري ، دار طيبة - الرياض ، ط٢ .

٣٩- طبقات الشافعية ، لتقي الدين أبي بكر أحمد بن قاضي شهبة الدمشقي (ت : ٨٥١هـ) .

٤٠- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت : ٧٧١هـ)، تحـ : محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ، مطبعة عيسى الحلبي - مصر .

٤١- الطبقات الكبرى ، لمحمد بن سعد (ت : ٢٣٠هـ) ، دار صادر - بيروت ، (١٤٠٥هـ) .

٤٢- علوم الحديث ، لأبي عمرو عثمان الشهرزوري (ت : ٦٤٣هـ) ، مع شرحه التقييد والإيضاح ، دار الحديث - بيروت ، ط٢ (١٤٠٥هـ) .

٤٣- الغاية شرح الهداية في علم الرواية ، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت : ٩٠٢هـ) ، تحـ : محمد سيدي محمد الأمين ، دار القلم - دمشق ، ط١ (١٤١٣هـ) .

٤٤- فتح الباري بشرح أحاديث البخاري ، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، تحـ : محب الدين الخطيب ، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الريان للتراث - القاهرة ، ط١ (١٤٠٧هـ-١٩٨٦م) .

٤٥- فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي ، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت : ٩٠٢هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٤٦- الفهرست ، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق ابن النديم (ت : ٣٨٠هـ) ، ضبط : د. يوسف علي طويل ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .

٤٧- فيض القدير شرح الجامع الصغير ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت : ١٠٣١هـ) ، دار إحياء السنة النبوية .

٤٨- لسان الميزان ، للإمام أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، تحـ : محمد مرعشلي ، دار إحياء التراث العربي ، ط١ (١٤١٦هـ) .

٤٩- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ، لأبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني (ت : ٧٦٨هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
٥٠- معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٤١٤هـ) .
٥١- المعلم بفوائد مسلم ، لأبي عبد الله محمد بن علي المازري (ت : ٥٣٦هـ) ، تحـ : محمد الشاذلي النيفر ، الدار التونسية للنشر - تونس ، ط٢ (١٩٨٧م) .
٥٢- المغني في الضعفاء ، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت : ٧٤٨هـ) ، تحـ : نور الدين عتر ، المكتبة الحديثة .
٥٣- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت : ٦٥٦هـ) ، تحـ : محيي الدين مستو وغيره ، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب - دمشق ، ط١ (١٤١٧هـ) .
٥٤- منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر للسيوطي ، لمحمد محفوظ بن عبد الله الترمسي (ت : ١٣٣٨هـ) ، دار الفكر - بيروت ، ط٣ .
٥٥- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي ، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت : ٧٣٣هـ) ، تحـ : كمال الحوت ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .
٥٦- موضح أوهام الجمع والتفريق ، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند ، ط١ (١٣٧٩هـ-١٩٦٠م) .
٥٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت : ٧٤٨هـ) ، تحـ : علي محمد البجاوي ، دار المعرفة - بيروت ، (١٣٨٢هـ-١٩٦٣م) .
٥٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ليوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت : ٨٧٤هـ) .
٥٩- نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح الأثر ، للإمام أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) ، مكتبة طيبة - المدينة المنورة ، (١٤٠٤هـ) .
٦٠- الهداية في علم الرواية ، لأبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت : ٨٣٣هـ) ، مع شرحه الغاية شرح الهداية ، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت : ٩٠٢هـ) ، تحـ : محمد سيدي محمد الأمين ، دار القلم - دمشق ، ط١ (١٤١٣هـ) .
٦١- هدية العارفين : أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون ، لإسماعيل باشا البغدادي ، دار الفكر - بيروت ، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٦٢- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر ابنِ خلكان (ت : ٦٨١هـ) ، تحـ : إحسان عباس ، دار الثقافة - بيروت .

٦٣- اليواقيت والدرر شرح شرح نخبة الفكر ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت : ١٠٣١هـ) ، تحـ : ربيع بن محمد السعودي ، مكتبة الرشد - الرياض ، ط١ (١٤١١هـ) .



نظام الجنسية
بين التشريع الإسلامي والتشريع الوضعي

أ.د. أحمد عبد الكريم سلامة *

التعريف بالبحث :

ينقسم عالم اليوم إلى دول مستقلة ، لكل منها نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي . وتلك إرادة الله تعالى ، وهو ما يشهد به قوله : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود : ١١٨] . ويتوزع بنو آدم – الذين خلقهم الله لعمارة الأرض – بين تلك الدول عن طريق رابطة سماها الوضعيون « الجنسية » ، بحيث أن مواطني الدولة هم من يحملون جنسيتها بالطرق المقررة في تشريعات تلك الدول .

ويزعم المشرعون الوضعيون أن فكرة الجنسية هي نتاج الفكر والحضارة الغربية ، ولا أصل لها في شريعة الإسلام .

وهذا غير صحيح .

ففكرة الدولة قد عرفت منذ هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة ، وكان الانتساب إلى تلك الدولة الإسلامية الوليدة له نظامه الإسلامي الخاص الذي يسمو على ما أتت به القوانين الوضعية ، وهذا ما يبرهن عليه البحث الذي نقدمه اليوم .

* نائب رئيس جامعة حلوان للدراسات العليا والبحوث ، والأستاذ بكلية الحقوق . ولد بتل بني تميم (القليوبية) سنة (١٣٧٠هـ-١٩٥٠م) . نال درجة الدكتوراه في القانون من جامعة باريس (فرنسا) بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف سنة (١٤٠٢هـ-١٩٨١م) ، ورسالته : « تنازع القوانين في القروض المالية » ، وحاز خمس جوائز ؛ منها جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي ، من دار الإفتاء المصرية في وزارة الأوقاف عام (١٩٩٨م) .

استهلال

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد ، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين أجمعين . أما بعد :

١ = الإسلام دين ودولة ، ففيه من الأحكام ما ينظم علاقة الإنسان بربه ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم ، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض ؛ في كافة نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية . وعندما هاجر الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة بدأت الدولة الإسلامية في التكوين ، ومع عهد الخلفاء الراشدين اتسعت أرجاء تلك الدولة ، وأخذت نظم الحكم والإدارة فيها تتبلور .

وإذا كانت الدولة هي « مخلوق قانوني قوامه جماعة من الناس من الجنسين معاً ، استقر بهم المقام على وجه الدوام في إقليم أو رقعة جغرافية معينة ، وتسيطر عليهم هيئة حاكمة لها السيادة والولاية ، وتتولى شؤونهم في الداخل والخارج » ؛ فهذا ما يصدق على الدولة الإسلامية . بل إن الفقه الراجح يؤكد أن « الدولة الإسلامية قد سبقت في مظهرها التنظيمي نشوء الدولة الأوربية من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الولاية الذاتية فيها »[1] .

٢ = ويلزم لقيام الدولة ، توفر ثلاثة أركان : الأول : الشعب ، الثاني : الإقليم ، الثالث : السيادة أو السلطة الحاكمة . ولقد استجمعت الدولة الإسلامية ، كل هذه الأركان .

وغير خاف ، أن ركن الشعب (la population) ، هو أهم أركان قيام الدولة ، على الإطلاق . فلا أهمية ، أو قيمة ، لركن الإقليم بدون شعب يعمره . كما لا وجود لسلطة حاكمة، بغير سبق وجود الشعب ، الذي تخاطبه القواعد والأحكام ، التي تضعها تلك السلطة . بل إن هذه السلطة ، ما هي إلا عنصر من مكونات ركن الشعب ذاته .

وهنا يثور التساؤل : هل كل فرد يعيش داخل حدود الدولة ، يعتبر من أعضاء ركن الشعب فيها ، أي من رعاياها ، فيتمتع بالحقوق السياسية ، والحقوق العامة ؟ والجواب

---

(١) انظر : القانون الدولي العام في وقت السلم ، للدكتور حامد سلطان ، بند (٨٤٤) صـ ٧٦٤ ، وكذلك للمؤلف نفسه : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، بند (١٦٧) صـ ١١٥ .

كلا . فقد يكون من بين سكان الدولة من ليس من رعاياها ، وهؤلاء هم الأجانب . ولكن كيف يتم التمييز بين الوطنيين والأجانب ؟

٣= لقد مر الفكر القانوني بمراحل عدة ، انتهى في آخرها إلى معيار الجنسية . فهل عرف الفقه الإسلامي ذلك المعيار كي يحدد بمقتضاه من هم أعضاء شعب الدولة الإسلامية ؟ وإذا كان الرد بالإيجاب ، فهل تتطابق فكرة الجنسية ، التي تعرفها القوانين الوضعية ، مع فكرتها في الفقه الإسلامي .

نقترح الإجابة على تلك التساؤلات ، في ثلاثة مطالب نخصص :

المطلب الأول : لماهية فكرة الجنسية وعلاقتها بالدين .

المطلب الثاني : لموقف الفقهاء من فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية .

المطلب الثالث : لرأينا الخاص في الاعتراف بالجنسية الإسلامية وقيامها على الارتباط العام بالإسلام .

المطلب الأول

ماهية فكرة الجنسية وعلاقتها بالدين

٤= الجنسية فكرة قانونية وسياسية ، أوجدها الفكر القانوني ، لتحديد الانتماء إلى الدولة ، وتمييز شعبها عن غيره . وقد يبدو لأول وهلة ، أنها بهذا المفهوم منبتة الصلة بالدين . فالجنسية ذات مرمى سياسي ، فهي ترسم نطاق السيادة الشخصية لكل دولة . أما الدين فهو ذو مرمى روحي وهداية إلى الله . وغير معقول أن ينتظم الناس جميعاً في جنسية ودولة واحدة ، لكن مقبول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد . فكأن هناك تعارضاً بين الجنسية والدين .

غير أن هذا التعارض يبدو في رأينا ظاهرياً ، ولتبيان ذلك نعالج في فرع أول ، تعريف فكرة الجنسية ، ثم نعقب في فرع ثان ببحث العلاقة بين الدين وفكرة الجنسية .

الفرع الأول : تعريف فكرة الجنسية :

أولاً : الفقه القانوني وتعريف الجنسية :

٥= كان من المقدر ، في ظل المفهوم الاجتماعي للإنسان ، أن يكون لكل فرد وطن ينتمي إليه ، والفرد (individu) والوطن (la patrie) متلازمان ، أو متضايفان ، لا ينفك أحدهما عن الآخر . فالوطن بالمفهوم السياسي [١] لا قيام له دون الأفراد الذين يكونونه . وضعف الفرد وتواضع إمكانياته دعياه إلى الانتساب إلى وطن أو دولة ، تشكل سنداً له ، وملاذاً يلجأ إليه . ولا غرو ، أن نقرر أن الانتماء إلى دولة ، أو وطن معين ، تمليه نواميس الطبيعة ، قبل أن تعترف به القوانين الوضعية المعاصرة .

والجنسية ، على وجه عام ، هي التي تجسد الانتماء أو الانتساب النفسي والروحي

---

(١) الوطن لغة : محل الإنسان ومسكنه ، أي الأرض التي نشأ عليها ، ويعيش فيها مع غيره . والوطن قد يكون رقعة إقليمية صغيرة ، مثل القرية أو المدينة ، وهذا هو المفهوم اللغوي والاجتماعي للوطن . وقد يتسع الإقليم ليشمل المقاطعة أو المحافظة ، وهذا هو المفهوم الإداري أو المحلي للوطن . وأخيراً ، قد يكون أكبر من ذلك ، فيشمل أرض الدولة ، التي ينتمي إليها . وهذا هو المفهوم السياسي للوطن ، ويؤخذ بمعنى الدولة التي يتمتع فيها الشخص بالحقوق والواجبات السياسية ، وهو ما نقصده في خصوص الجنسية .

إلى وحدة اجتماعية معينة [١] ، هي الدولة . ولقد اعترف القانون الدولي العام بها ، معياراً لتحديد الانتماء أو الانتساب إلى الدولة.على أن الفقه القانوني لم يتفق على مفهوم موحد لفكرة الجنسية .

٦= فذهب اتجاه إلى تعريفها بأنها « الرابطة التي تربط كل فرد بدولة محددة » [٢] ، أو بأنها « الرابطة السياسية التي يصير الفرد بمقتضاها جزءا من العناصر التكوينية الدائمة لدولة معينة »[٣]، أو هي « الرابطة القانونية التي تلحق شخصاً بدولة محددة » [٤] ، أو بأنها « علاقة قانونية بين الفرد والدولة يصير الفرد بمقتضاها عضواً في شعب الدولة » [٥] .

وغير خاف أن هذا الاتجاه في تحديد مفهوم الجنسية ، يرتكز على الصلة التي تنشأ بين الدولة والفرد ، كأطراف لرابطة الجنسية . وتلك نقطة انطلاق خاطئة ، حيث تنطوي على مصادرة على المطلوب . فذلك الاتجاه يعرف الجنسية عن طريق نتائجها ، ومن بينها إقامة صلة أو رابطة ، قانونية أو سياسية ، بين الفرد والدولة ، في حين أن الأولى هو تعريف الجنسية بكنهها وجوهرها الذاتي .

٧= إن تعريف الجنسية بأنها « رابطة » (Rapport) بين الفرد والدولة ، يوحي

---

(١) انظر :

P.WEIS : Nationality and statelessness in international law, 2nd ed., The Netherlands Sijthoff and Noordhoff, 1979 . p. 3 seq.

(٢) انظر :

F.DESPAGNET : Précis de Droit international privé, 4ème éd., 1904 . N. 109 p. 237, D. HOLLEAUX , J.FOYER et G. de la PRADELLE : Droit international privé, Paris-Masson, 1987 , N.3 p. 21 . et . N. 8 p. 24 .

(٣) انظر :

J.-P.-NIBOYET : Traité de Droit international privé français . t. I, 1938 , Paris-Sirey, N. 68 p. 86 et.

(٤) انظر :

R.FOIGNET : Manuel élémentaire de Droit international privé, Paris – Rousseau, 7ème.. éd ., 1923 , p. 8-13.

(٥) انظر : الوسيط في الجنسية ومركز الأجانب ، للدكتور فؤاد رياض ، بند (٧) صـ١٢ .

لأول وهلة ، بأن الأمر يتعلق بتصرف قانوني اتفاقي [١] ، يقوم على توافق إرادتين ، إرادة الدولة وإرادة الفرد ، بما يقود إلى القول بأنهما يقفان على قدم المساواة . وهذا ما يخالف الواقع ، ولا يتفق مع المفهوم الفني لفكرة الجنسية [٢] . إن إرادة الفرد لها مكانها في الجنسية، إلا أن دورها يقتصر على مجرد قبول جنسية الدولة، فهي إرادة قبول (Volonté - acceptation) الدخول في نظام قانوني ، أوجدته إرادة الدولة ، وليست إرادة إنشاء أو خلق (Volonté - Création) لذلك النظام .

إن تعريف الجنسية بأنها رابطة (Nationalité - lien) ، قد قاد أنصاره إلى الدخول في جدل عقيم ، حول الطبيعة القانونية والسياسية لتلك الرابطة . فمن قال بأن الجنسية هي رابطة قانونية ، بين الفرد والدولة ، فقد عيب عليه إغفاله للجانب السياسي ، في فكرة الجنسية ، ومن قال بأنها رابطة سياسية ، أخذ عليه تجاهله للجانب القانوني ، الذي يرتب آثاراً خطيرة ، في حق الفرد الطرف في الجنسية .

٨= وقد ذهب اتجاه ثان في الفقه القانوني ، إلى تعريف الجنسية بأنها « صفة يرتب منحها من جانب الدولة ، اختصاصاً شخصياً لها تجاه الفرد ، يحتج به قبل الدول الأخرى » [٣] . فالعبرة في تعريف الجنسية ، هي بالدور الذي تلعبه الجنسية ، في علاقة الدولة مانحة الجنسية بالدول الأخرى، بإعطائها اختصاصاً (Une compétence) يمكن الاحتجاج به قبل سائر الدول ، بخصوص الفرد الذي يتمتع بجنسيتها .

والاختصاص الذي تمارسه الدولة ، في تحديد ركن الشعب فيها له وصفان ؛ الأول :

---

(١) وإذا قلنا بأن الجنسية هي « رابطة اجتماعية » لتفادي تلك النتيجة ، فذلك أيضاً غير دقيق قانوناً ، لأن الرابطة الاجتماعية – كغيرها من الروابط – ما هي إلا واقعة ، ولابد لتحويلها إلى رابطة قانونية ، من اهتمام القانون بها ، وتناولها بالتنظيم .

(٢) انظر :

J.BENDEDOUCHE : Notion de nationalité et nationalité algérienne, thèse Alger, 1971, éd., 1974 , Préface J. GRANDCOURT. N. 63 , P. 58 .

(٣) انظر :

P.MAYER : Droit international privé, Précis – Domat., Paris. 4ème éd., 1994 , N. 824 p. 660.

أنه « اختصاص دولة » (Compétence étatique) ، لأنه لا يتمتع به إلا الدولة ، كأحد أشخاص القانون الدولي العام . وهذا الأخير هو مصدر ذلك الاختصاص ومانحه . أما الوصف الثاني : فهو أنه « اختصاص قاعدي » (Compétence normative) ، مضمونة إعطاء الدولة الحق في وضع « القواعد » القانونية التي تنظم مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها ، وفي خصوص الجنسية ، حق كل دولة في وضع القواعد الكفيلة بتحديد ورسم نطاق ركن الشعب اللازم لقيامها (١) .

٩= وهذا الاتجاه الثاني الذي يعتد بفكرة الاختصاص في تحديد مفهوم الجنسية ، لا يخلو ، هو الأخر ، من مثالب .

فمن ناحية ، نرى أن ممارسة الدولة الاختصاص على الفرد ، الذي يحمل جنسيتها ، لا يجب أن يدخل في تعريف الجنسية ، لأنه أمر خارج عنها ، بل هو سابق عليها تستمده الدولة ، من القانون الدولي العام . كما أن أحد مظاهر ذلك الاختصاص ، وهو حق الدولة في حماية الفرد ، دبلوماسياً مثلاً ، لا يكون إلا نتيجة لصيرورة الفرد عضواً في شعب الدولة .

ومن ناحية ثانية ، فإنه من غير الدقيق قانوناً ما ذهب إليه صاحب هذا الاتجاه ، من أن « الجنسية هي أساساً مصدر الاختصاص الشخصي للدولة تجاه الأفراد » (٢) فالمصدر الحقيقي لذلك الاختصاص هو القانون الدولي العام ، على ما يعترف به صاحب هذا الاتجاه نفسه (٣) . فالقانون الدولي يعترف للدولة بنوعين من الاختصاص تجاه الأفراد ، أعضاء شعبها؛ الأول : اختصاص قاعدي ، مضمونه وضع قواعد قانونية ، تنظم علاقاتهم المختلفة ، الثاني : اختصاص مادي ، مضمونه حق كل دولة في اتخاذ عمل قهري أو تنفيذي معين على إقليمها (٤) .

ثم إننا نتساءل ، كيف تكون الجنسية مصدراً لاختصاص الدولة تجاه الأفراد ، في

---

(١) ويولي الأستاذ *P.MAYER* فكرة الاختصاص عناية خاصة ، انظر مقالة :

Droit international privé et Droit international public sous L'angle de la notion de compétence, Rev. crit ., 1979 , p. 349 etss., p. 537 etss.

(٢) انظر P.MAYER : المختصر ، سابق الذكر ، بند (٨٢٦) صـ ٦٦١ .

(٣) راجع مقالة في .Rev. crit (١٩٧٩) لبيير ماير ، بند (٩) صـ ١١-١٢ .

(٤) مقال المنشور في المجلة الانتقادية (١٩٧٩) ، لـ « P.MAYER » ، بند (١) صـ ١ ، وبند (٩) صـ ١٢ .

حين أن الجنسية ذاتها هي « محل » (L'objet) لذلك الاختصاص [١] . فهي المادة التي يباشر بشأنها الاختصاص المقرر للدولة ، من قبل القانون الدولي العام .

ثانياً : التعريف المقترح للجنسية :

١٠ = على أننا نفضل تعريف الجنسية بأنها « نظام قانوني تضعه الدولة ، لتحدد به ركن الشعب فيها ، ويكتسب عن طريقه الفرد صفة تفيد انتسابه إليها » .

وتعريف الجنسية ، على هذا النحو ، يبصر بأن لفكرة الجنسية جانبين ، أحدهما عضوي (aspect structurel) ، ينظر فيه إلى منشئ الجنسية ، والثاني ، وظيفي (aspect fonctionnel) ، ينظر فيه ، إلى تأثير الجنسية على المركز القانوني للمخاطب بأحكامها . ونتناول كلا الجانبين فيما يلي :

١ - المفهوم العضوي للجنسية :

١١ = وفقا لهذا المفهوم فإن « الجنسية نظام قانوني تضعه الدولة لتحديد أحد عناصرها التكوينية » .

فالجنسية هي الأداة القانونية (instrument juridique) التي تحدد الدولةُ بمقتضاها ، عنصر الشعب فيها . فهي المعيار ، أو الضابط ، الذي يرسم نطاق الثروة البشرية اللازمة لقيامها، وحدود سيادتها الشخصية . ولهذا الاعتبار فإن اختصاص الدولة بشأنها ، اختصاص مانع ، لا ينازعها فيه ، دولة أخرى ، وتنظمها الدولة بقواعد آمرة ، في قمة ما يتصل بالنظام العام .

وإذا كان المقنن أو المنظم الوضعي يعير مادة الجنسية ، اهتماماً خاصاً ، فلا مراء في أن الأمر يتعلق « بنظام قانوني » (institution juridique) ، يستأثر المنظم الوضعي ، وحده ، بوضع قواعده وأحكامه . وهنا يمكن القول ، بأن الجنسية ، كنظام [٢] ، لا تختلف

---

(١) انظر :

J.MAURY : Sur quelques questions de Droit international privé, Publications de L'institut turc de Droit international , Istanbul, 1948 , p. 18.

(٢) في معنى النظام القانوني عموماً :

Santi-ROMANO : L'ordre juridique, Paris-Dalloz, 1975 traduction de L'italien par L.FRANÇOIS et P. GOTHOT , p. 19 et ss.

في طابعها التنظيمي عن سائر النظم القانونية الأخرى ، كنظام الجندية ، ونظام الوظيفة العامة .. الخ .

١٢= والمفهوم العضوي يركز على فكرة تنظيم الدولة ، أو أجهزتها ، لمادة الجنسية ، ويبرز ضآلة دور المخاطبين بأحكام قانون الجنسية ، في إنشاء تلك الأحكام . بل ولعل في تعريف الجنسية بأنها « نظام قانوني » ، ما يبعد كل شبهة حول النظر إليها على أنها ، « رابطة » ، أو « علاقة » ، لما يقود إليه ذلك من اعتبار أنها ذات طبيعة عقدية أو اتفاقية ، وهذا ما انقاد إليه بالفعل نفر من الفقه القانوني في أواخر القرن التاسع عشر .

ونورد فيما يلي أقوال هذا النفر لما له من أهمية في بحثنا ، حيث إن الشريعة الإسلامية قد عرفت فكرة قريبة من الفكرة التعاقدية للجنسية ، بخصوص الذميين ، على ما سوف نعرف لاحقاً [(١)] .

١٣= فقد ذهب الأستاذ الفرنسي « فايس : A.WEISS » ، ومعه الأستاذان « كوجوردان » [(٢)] ، و « روارد دو كارد » [(٣)] ، إلى تعريف الجنسية بأنها « رابطة تعاقدية تسند إلى الدولة كل عضو من أعضائها » [(٤)] . وقد أيدهم في وقت لاحق ، الأستاذ « دسبانييه » [(٥)] ، والذي عرف التجنس ، كأحد طرق كسب الجنسية ، بأنه « عقد حقيقي بين المتجنس والذي يطلب جنسية بلد معين ، شريطة أن يتحمل أعباءها ، والدولة التي تمنحها له ، مع تعهدها بحمايته كأحد وطنييها » .

فكأن الجنسية وفقاً لآراء هؤلاء ، عقد ، وهو عقد تبادلي ، ملزم لجانبيه ، بحيث يقع على عاتق الدولة ، واجبُ منحِ وطنييها حماية قوانينها ، وأجهزتها القضائية ، والاعتراف لهم

---

(١) انظر في التفاصيل ، لاحقاً بند (٣٦) ومابعده ، وبند (٩٨) ومابعده ، بالذات بند (١٠٢) .

(٢) انظر :

G.COGORDAN . Droit des gens, la nationalité au point de Vue des rapports internationaux,.Paris, éd., 1890 p. 7.

(٣) انظر : Rouard de CARD : La nationalité française. Paris. 1 ère éd., 1894 , p. 1 etss .

(٤) انظر : André WEISS : Manuel de Droit international privé , 6 ème éd., Paris, 1909 , p. 2 .

(٥) انظر :

F.DESPAGNET : Précis de Droit international privé, Paris, 4ème éd., 1904 , N. 140 , p. 297-298 .

بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، ويكون لها في مقابل ذلك ، من ناحية أخرى ، أن تلزم رعاياها باحترام أنظمتها وقوانينها ، والمساهمة في الأعباء العامة ، والدفاع عن كيانها واستقلالها .

١٤ = وإذا كان لنظرية « الجنسية – عقد » (Nationalité - Contrat) فضل الحد من فكرة الولاء الدائم ، أو الرباط الأبدي بين الفرد والدولة والتي ظهرت في بعض النظم القانونية [١] ، وإرساء مبدأ إمكان تغيير الفرد لجنسيته ، إلا أنها تقوم على أساس غير سديد .

فمن ناحية ، إذا كانت تلك النظرية قد سايرت ، في زمانها ، الأفكار القانونية والأيدلوجيات السياسية السائدة ، المنبثقة عن المذهب الفردي أو الليبرالي [٢] ، ونظرية العقد الاجتماعي ، التي تجعل من الإرادة المشتركة للأفراد ، أساساً لوجود المجتمع السياسي للدولة ، إلا أن ذلك لم يعد يتمشى مع المذاهب الجديدة ، والاتجاه الاشتراكي والتدخلي للدولة ، في كافة مجالات الحياة ، والحد من حريات الأفراد ، للصالح العام لمجتمع الدولة [٣] .

ومن ناحية ثانية ، فإنه من غير الدقيق القول بأن الجنسية رابطة عقدية ، وذلك لاتصالها بأحد العناصر أو الأركان التكوينية للدولة [٤] ، وهو عنصر الشعب . والحال كذلك ، فإنه لا يمكن لغير الدولة تنظيم أحكام الجنسية ، لاتصالها بصميم سيادتها ، ووجودها كأحد أشخاص القانون الدولي [٥] .

ومن ناحية ثالثة ، فإن أنصار تلك النظرية قد أخطأوا في فهم حقيقة دور إرادة الفرد في مجال الجنسية ، حقيقة أنه من المبادئ المسلّمة ضرورة احترام تلك الإرادة ، بحيث لا يجوز فرض الجنسية على الشخص رغماً عنه ، أو إفقاده إياها تعسفاً ، أو حرمانه من تغييرها ، غير

---

(١) كالنظم الانجلوسكسونية ، وبعض النظم الجرمانية ، كسويسرا ...

(٢) انظر :

M.WALINE : L'individualisme et le Droit , Paris, 2ème éd., Domat-Montchrestion, 1949.

(٣) انظر كتابنا : القواعد ذات التطبيق الضروري وقواعد القانون العام في القانون الدولي الخاص ، دراسة تحليلية تطبيقية .

(٤) راجع المرجع السابق لـ R.FOIGNET صـ ١٦-١٧ .

(٥) انظر : E.ISAY: De la nationalité, Re. Cours la Haye, 1924, Vol.5,p.429 etss. Spéc.,p.430-431 .

والحديث الثاني : في ٨/٢٠٤ قال : « وأخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد بأصبهان ، أن فاطمة بنت عبد الله أخبرتهم ، أن محمد بن عبد الله قال : أخبرنا سليمان بن أحمد الطبراني ، حدثنا علي بن عبد العزيز ، حدثنا عيسى بن سالم به » . والحديث في الجزء برقم (١١١)[١] .

ج ـ الإسناد المتصل إلى مؤلفه : حيث وصل هذا الجزء الحديثي إلينا من طريق محمد ابن عبد الرحمن المسعودي ، عن أبي الفرج ظهير بن زهير بن علي الرفاء ، عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله النقور البزاز ، عن أبي القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح الوزير ، عن أبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي ، عن عيسى ابن سالم الشاشي صاحب الجزء ، كما سيأتي بيان ذلك .

د ـ وجود السماعات الكثيرة المدونة على نسختي الجزء كما سيأتي .

خامساً : وصف النسختين اللتين اعتمدتهما في تحقيق الجزء :

اعتمدت في تحقيق هذا الجزء على نسختين خطيتين ، وإليك وصفهما :

النسخة الأولى : نسخة مصورة من المكتبة الظاهرية ، وتقع في (١٣) ورقة ، من ٧٣ ـ ٨٥ ، وهي نسخة قيمة جداً ، وعليها سماعات وقراءات كثيرة ، وقد كتبت هذه النسخة بخط نسخ معتاد ، وكلماتها غير منقوطة في الغالب ، ويعود تاريخ نسخها إلى القرن السادس الهجري : سنة (٥٣٦هـ) ، وكاتب هذه النسخة وراويها : محمد بن عبد الرحمن بن محمد المسعودي ، عن أبي الفرج ظهير بن زهير بن علي الرفاء، عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله ابن النقور ، عن أبي القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح الوزير ، عن أبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي ، عن مصنفه عيسى بن سالم الشاشي .

وقد اتخذت هذه النسخة أصلاً ، لأنها نسخة قيمة ، ولخلوها من الأخطاء ، وسأترجم لرواة هذه النسخة لاحقاً .

---

(١) قلت : روى حديثاً آخر لم يرد في الجزء . انظر المختارة ٢٣٢/١٠ ـ ٢٣٣ .

النسخة الثانية : نسخة مصورة من المكتبة الظاهرية أيضاً ، وتحمل الرقم (٣١٥) حديث .

وتقع في ١٧ ورقة ، من ٩٧ - ١١٣ ، وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة (٢٥) سطراً ، وهي نسخة قيمة أيضاً ، عليها سماعات وقراءات كثيرة أيضاً ، ويعود أقدم السماعات فيها إلى عام ٥٩٩ هـ ، وهي نسخة مصححة ، ويعود تاريخ نسخها إلى القرن السادس الهجري ، وقد كتبت بخط نسخ منقوط ، وكاتبها : سليمان بن إبراهيم بن هبة الله بن رحمة السعردي ، وقد روى هذا الجزء عن الشيخ العلامة تاج الدين أبي اليمن زيد بن الحسن الكندي ، عن أبي عبد الله الحسين بن علي بن أحمد الشالنجي ، عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن النقور ، عن أبي القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح ، عن أبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ، عن مصنفه ، فتلتقي هذه النسخة مع نسخة الأصل في ابن النقور .

خامسًا : ترجمة رواة النسخة المعتمدة :

وصل إلينا جزء عيسى بن سالم الشاشي من طريق محمد بن عبدالرحمن بن محمد المسعودي ، عن أبي الفرج ظهير بن زهير بن علي الرفاء ، عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله النقور البزاز ، عن أبي القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح الوزير ، عن أبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي ، عن عيسى بن سالم الشاشي صاحب الجزء به .

وفيما يأتي تعريف موجز بكل واحد منهم :

١ ـ تاج الدين ، أبو سعيد محمد بن عبد الرحمن المسعودي البنجديهي المروزي الصوفي ، الإمام المحدث الفقيه اللغوي المتفنن ، ت ٥٨٤ هـ[1].

٢ ـ ظهير بن أبي سعد الرفاء ، أبو الفرج الهمذاني ، ت ٥٥٤ هـ[2].

---

(١) انظر سير أعلام النبلاء ٢١/١٧٣ ، ميزان الاعتدال ٦/٢٣٦ .

(٢) انظر تاريخ دمشق ٤٧/١٧١ ، تكملة الإكمال ٤/٧٨ .

١٩ = أما في نطاق القانون الداخلي ، فيتحدد بمقتضى تلك « الصفة » المركز القانوني للفرد تجاه الدولة . فهذه الأخيرة ، التي أكسبته « صفة » الوطني ، تكفل له التمتع بالحقوق العامة والسياسية . كما أنه لا يجوز لها نفيه أو إبعاده عن إقليمها أو تسليمه لدولة أخرى بشأن ما قد يرتكبه من جرائم خارج الدولة . كما يكون له حق الانتخاب ، وتقلد الوظائف العامة، وخضوعه لسيادة الدولة الشخصية ، ولسلطتها التشريعية والقضائية والتنفيذية [١] .

وهذا على عكس ما إذا انعدمت بشأن الفرد تلك الصفة ، وصار أجنبياً ، حيث يكون في مركز أهون شأناً ، إذ يكون وجوده على إقليم الدولة ، مرتبطاً بمشيئتها ، فلها أن تبعده ، وتقيد إقامته ، زماناً ومكاناً ، وتحرمه من التمتع بالحقوق .....

٢٠ = والجنسية ثانياً : صفة تفيد الانتماء ، حيث إنه إذا كانت الجنسية صفة في الفرد ، فإن هذا لا يعني أنها ذات مضمون ظاهري ، بل إنها صفة تنبثق عن شعور نفسي وروحي تجسده وتدل عليه .

فالجنسية تفيد روح الانتماء (esprit d'appartenance) ، وهذا الانتماء ليس سياسياً وحسب ، بل انتماء نفسي وعاطفي . وقد أبان الشراح هذا المعنى للانتماء الذي تحمله فكرة الجنسية فيقول « دسبانييه » : إن الرغبة في التمتع بجنسية دولة معينة ، تعكس « شعور الحب نحو الوطن »[٢] ، أو كما يقول « فاليري : VALERY » فإنه من غير المتصور أن يتمتع شخص بجنسيتين ، لأن « حب الوطن ، الذي هو أساس الجنسية ، لا يمكن أن يحتمل اقتساماً أو مشاركة » [٣] ، بل إن منهم من ذهب إلى أن « الجنسية تقوم على صلة من لحم ودم » [٤] .

٢١ = ذلك هو مفهوم الجنسية بجانبيه : العضوي والوظيفي ، في الفكر القانوني الوضعي . فهل ينفي ، هذا المفهوم ، الصلة بين الجنسية والدين بوجه عام ؟

إن الإجابة على هذا التساؤل ، سوف تساعد على تجلية موقف الشريعة الإسلامية من فكرة الجنسية التي تعرفها القوانين الوضعية .

---

(١) راجع : الجنسية وإنعدامها ... لـ P.WEIS ، المرجع السابق ، صـ ٤٩ .

(٢) انظر : المختصر لـ DESPAGNET ، مشار إليه قبلا ، بند (١١٧) صـ ٢٥٠ .

(٣) انظر : J.VALERY : Manuel de Droit international privé Paris, 1914 , N. 129 P. 134 .

(٤) راجع R.SAVATIER : دروس ... المرجع السابق ، بند (٤٤) صـ ٣١ .

الفرع الثاني : العلاقة بين الدين وفكرة الجنسية :

أولاً : الجنسية والدين بوجه عام :

٢٢ = إن التأمل في كلمة « دين : Religion » في اللغات الأوربية يبصر بأنها مشتقة من الكلمة اللاتينية « Religio » وهي من « Ligare » ، ومعناها الربط أو القيد [١] . وهذا هو ذات المعنى الذي نجده في اللغة العربية ، حيث أن كلمة « دين » لغة تعني الجزاء ، والطاعة ، والإحساس بوجود قوة مسيطرة ، يتعين التقرب منها [٢] .

وهذا المفهوم للدين ، قد يقربه من مفهوم فكرة الجنسية ، التي تقوم على معنى الولاء والشعور بالانتماء . وقد يدعم هذا القول ، تتبع حركة التنظيم السياسي للإمبراطوريات القديمة، وحركة القوميات .

٢٣ = فقد قام الدين بدور حاسم في تكوين المدن والإمبراطوريات القديمة ، أو ما عرف في التاريخ باسم الدولة الدينية .

ففي العصور الأولى ، كان الأفراد ينتظمون في جماعات ، وكان أبناء كل جماعة تجمعهم، فوق رابطة القرابة (Cognatio) وحدة الديانة . وكان الاندماج بين تلك الجماعات يتم بعد اضمحلال الديانة القديمة وإحلال ديانة موحدة محلها . كما كان الحال في مصر الفرعونية ، وفارس ، وبابل ، وآشور ، وغيرها . فكل دولة من تلك الدول - إن صح التعبير آنذاك - كانت لا تقوم على أساس سياسي ، أو قومي ، بل على أساس ديني . والرابطة التي تجمع بين أفراد الشعب ، كانت هي وحدة العقيدة الدينية .

٢٤ = إن توحيد الديانة في بلاد ما بين النهرين « دجلة والفرات » كان هو الأساس الذي قامت عليه دولة بابل الموحدة ، حينما ظهرت عبادة الإله « مزدك » وحلت محل ديانة الدويلات القديمة . وعن طريق توحيد الديانة ، في مصر ، اندمجت دويلات الصعيد ، في دولة واحدة ، ودويلات الشمال ، في دولة واحدة كذلك ، هي الدولة المصرية في عهد الملك (مينا) ، والتي اتخذت من ديانة (أوزوريس) وابنه (حورس) ديانة رسمية للشعب .

---

(١) انظر في المعنى اللغوي لكلمة « دين » :

DAUZAT : Dictionnaire étymologique de langue française . P. 621.

(٢) انظر : القاموس المحيط ، لمجد الدين الفيروزأبادي ، (٤/٢٢٦-٢٢٧) . ومختار الصحاح للرازي صـ ٢١٨ .

وفي تلك الآونة كان الوطني هو الشخص الذي يعتنق ديانة الملك ، والأجنبي هو الذي لا يشترك مع بقية أفراد الشعب في العقيدة الدينية ، فمن يخرج عن قواعد الديانة يلفظه المجتمع ، ويضحي أجنبياً شريراً .

٢٥= وفي مجال المقارنة بين كل من الدين والجنسية ، كأساس لتكوين ركن الشعب في الدولة ، وكأساس لتوزيع الأفراد بين المجتمعات والدول ، يمكن - في قول - تحبيذ معيار الدين أو الوحدة الدينية .

فمن ناحية ، يلاحظ أن الوحدة السياسية وقيام الدولة هي صنو الوحدة الدينية . فالعقيدة الدينية هي التي تحدد علاقة الجماعة بغيرها ، وقواعد الدين هي التي تنظم علاقة الفرد بالجماعة . وقد رأينا أن الدول القديمة كان محور تكتلها وقيامها هو الدين . فحاكم روما ، وأثينا ، وملوك مصر ، وبابل ، كانوا يحكمون باسم الدين . والوحدة التي كانت تجمع بين السكان هي الوحدة الدينية .

ومن ناحية ثانية ، فإنه يلزم لبقاء الدولة وتماسكها وجود الوحدة النفسية بين أفرادها ، وتلك الوحدة لا تتحقق إلا إذا نما لدى الأفراد الشعورُ بالولاء والانتماء الحقيقي . والدين بطبيعته يؤلف ويقارب ما بين القلوب ، ويلزم الناس بالسير على هدي مثل عليا واحدة ، ويخضعهم لقواعد سلوك موحدة . وهو بذلك يدعم وحدة طريقة تفكيرهم ومشاعرهم وميولهم . وهذه الوحدة تؤدى إلى تحقيق الانسجام الاجتماعي بين الأفراد ، وتطبعهم بسمات معينة تبرز كيانهم الذاتي .

ومن ناحية أخيرة ، فإن الدين لا يحقق - فقط - الانسجام النفسي والاجتماعي ، بل يزكي الشعور القومي وينمي الإحساس بالانتماء إلى الجماعة . فهو إذ يخاطب وجدان الناس ومشاعرهم يعمق في نفوسهم معنى الولاء والاستعداد للبذل والعطاء في سبيل الوطن .

٢٦= إن استقراء التاريخ القاصي والداني يدل على استحالة قيام وحدة سياسية إذا وجد خلاف في الديانات بين الأفراد الذين يكونون ركن الشعب في الدولة . ودليل ذلك أن دولة باكستان الإسلامية « بنجلاديش ودولة باكستان » قد انفصلت عن الهند بسبب اختلاف

العقيدة الدينية . وأيضا ايرلندا الكاثوليكية أحست بوحدتها القومية المستقلة عن إنجلترا بعدما اعتنقت تلك الأخيرة المذهب البروتستانتي ، وما جرى في لبنان منذ عام ١٩٧٥ ليس منا ببعيد ...

٢٧= ومع ذلك ، فإن معيار الدين أو وحدة العقيدة الدينية لم يسد ، وكتب البقاء في النظم القانونية المعاصرة لفكرة الجنسية كأساس للتوزيع الدولي للأفراد .

فالدين والجنسية أمران متمايزان ، ولم يدل الواقع على أن وحدة الديانة تكفي وحدها لجعل الجماعة التي تدين بدين واحد دولة واحدة [(١)] . فوحدة المذهب الكاثوليكي لم تحل دون انفصال المجر عن النمسا واستقلال كل منها بشعبها . ووحدة المذهب الأرثوذكسي لم تمنع من ظهور دولة اليونان ، وبلغاريا ، وذات الأمر بالنسبة للدين الإسلامي . فوحدة الديانة الإسلامية لم تمنع من ظهور دول عديدة متباينة ، وإن كان هذا لم يمنع من معرفة الإسلام لأفكار خاصة تقترب من فكرة الجنسية تبرز اعتبار بعض غير المسلمين - وهم الذميون - من أعضاء شعب الدولة الإسلامية يتمتعون بجنسيتها [(٢)] .

بل وأكثر من ذلك ، فإن اختلاف الدين ، لم يشكل عقبة في سبيل تكوين دول تضم أفراداً مختلفي الديانة ، فيوغوسلافيا قبل تفككها في التسعينات من القرن الماضي مثلاً كانت تضم أفراداً يدينون بالعديد من الديانات ، حيث هناك الصرب الأرثوذكس ، والكروات الكاثوليك ، والبوشناق المسلمون ، وغالب الدول المعاصرة يدخل في تكوين شعوبها أفراداً يدينون ديانات مختلفة .

٢٨= ونخلص مما سبق إلى أن الجنسية هي نظام قانوني وسياسي من صنع الدولة ، ولا تختلط بالدين الذي يقوم على اعتبارات عقائدية وروحية ، وتتصل أساساً بالجانب

---

(١) ومع إدراك الفرق بين الأمة Nation والدولة state - Etat ، فإنه على العكس ، تلعب وحدة الديانة بين أبناء جماعات مختلفة دوراً لا يمكن انكاره - إلى جانب عوامل وحدة اللغة والتاريخ - في تكوين الأمة .
وانظر تطبيقاً لذلك بخصوص الأمة الإسلامية ، لاحقاً ، بند (٨٠) ومابعده .

(٢) حول مفهوم الجنسية في الشريعة الإسلامية ، راجع لاحقاً بند (٨٨) ومابعده .

التعبدي والخلقي . وعدم اختلاط الجنسية بالدين يعني أنهما مستقلان [١] غير متلازمين [٢] .

وقد يجلو جوانب هذا البحث دراسة موقف الإسلام من فكرة الجنسية ، ولكن هذا يقتضي أن نتعرض أولاً لمفترضات وجود فكرة الجنسية في الإسلام ومعطياتها .

ثانياً : توفر معطيات البحث في وجود فكرة الجنسية في الإسلام :

٢٩ = مضت الإشارة إلى أن الجنسية ، في مفهومها الوظيفي ، صفة في الفرد تفيد انتماءه إلى دولة معينة ، كما أنها ، في مفهومها العضوي ، نظام قانوني ، تضعه الدولة ، لتحدد به مَنْ هم وطنيوها . ومن كلا المفهومين يبدو ، جلياً ، أنه لقيام الجنسية لابُدَّ من مفترضين أساسين [٣] ؛ الأول : وهو الدولة (l'etat) ، التي تضع نظام الجنسية . الثاني : وهو الفرد (l'individu) الذي تخاطبه أحكام ذلك النظام .

---

(١) ولا نكاد نذكر غير إسرائيل ، التي تخلط بين الجنسية والدين ، فباعتبارها مثالاً للدولة الدينية انظر :
C.KLEIN : Le caractère juif de L'Etat d'israel , Paris. éd., Cujas, 1977 , p. 69-99.

فهي تكسب الجنسية الإسرائيلية لكل من يدين باليهودية إذا عاد إلى « فلسطين » إسرائيل . فقانون العودة الإسرائيلي (la loi du retour) الصادر عام (١٩٥٠) يعترف بحق كل يهودي – وقد عرفت المادة (٤ ب) من قانون العودة المعدل بقانون (١٩٧٠) اليهودي بأنه « كل شخص ولد لأم يهودية ، أو اعتنق الديانة اليهودية ولا ينتمي إلى ديانة أخرى » – بالمجيء إلى « فلسطين » إسرائيل للإستقرار بها . و تررر قانون الجنسية الإسرائيلية الصادر في عام (١٩٥٢) بأن العائد يكتسب بقوة القانون الجنسية الإسرائيلية ، إلا إذا أعلن عدم رغبته فيها ، وانظر :

- C.KLEIN : Nationalité et statut personnel dans le Droit de la nationalité israelienne, in Nationalité et statut personnel, leur inteacation dans les traités internationaux et dans les législations nationales, Journées d'études Juridiques, Université de Louvain, Bruxelles, 1984 , p. 304 etss .
- A.ALMANY : La nationalité israelienne, Thèse, Paris, 1956 .
- A.LEHMAN :Nationalité et religion en Jsrael, à propos de L'affaire Rufeisen (Le père Daniel) , clunet 1963 p. 694 etss. et à propos de l'affaire Schalit, Clunet 1970 P. 898 etss.

(٢) ولكن يلاحظ أنه – على العكس من الجنسية – فإن القومية تقترب من الدين ، فالقومية والدين أمران مستقلان ، ولكنهما ليسا متنافرين بل يتداخلان أحياناً ، فالجانب المعنوي للقومية يتمثل في الشعور بالانتماء إلى وحدة لها كيانها الذاتي ، وهي الأمة ، والدين بطبيعته يحقق قدراً من الوحدة الروحية والتآلف العاطفي بين مَنْ يدينون به . وتسهم الرابطة الروحية في خلق وتنمية الشعور القومي وفي تحقيق الانسجام والتوافق بين أبناء الأمة الواحدة ، ومن ثم تؤدي إلى تماسكها ووحدتها .

(٣) مفترض الشيء ما هو ضروري له ويسبقه في الوجود، ويلزم من عدمه عدم الشيء، ويلزم من وجوده وجوده .

وهذا المفترض الأخير ، لا يثير إشكالاً بالنسبة للجنسية الإسلامية ، فهو موجود ، وسوف نعرض له لاحقاً [١] .

٣٠ = أما المفترض الأول - وهو الدولة - فيحتاج إلى بيان ، ذلك أن الدولة هي النظام القانوني والسياسي الوحيد الذي يستطيع - حسب مبادئ القانون الدولي المعاصر - أن ينشئ الجنسية ويمنحها لمن تقدّر أنه يستأهل عضوية شعبها . وهذا التحديد يقود إلى القول بأن الأمة (la nation) لا تستطيع أن تنشئ جنسية أو تمنحها [٢] .

والدولة هي نظام قانوني وسياسي قوامه جماعة من الناس من الجنسين معاً ، يقيمون على إقليم معين على وجه الدوام ، وتسيطر عليهم سلطة حاكمة تتولى شئونهم في الداخل والخارج . فكأن للدولة ثلاثة أركان : الشعب ، الإقليم ، السيادة .

وإذا كانت الدولة - بهذا المفهوم - هي التي تستطيع أن تنشئ الجنسية على ما سلف البيان ، فهل توفرت مقومات الدولة في النظام الإسلامي حتى نستطيع الكلام عن الجنسية الإسلامية ؟

٣١ = ظهر الإسلام ، وكملت أحكامه ما بين عام (٦١١-٦٣٤) من الميلاد ، وهي مدة الرسالة التي عاشها الرسول الكريم ﷺ . وفي أقل من قرن من الزمان ، عم الإسلام جميع البلدان المعروفة ، شرقاً إلى حدود الصين ، وغرباً إلى الأندلس وجنوب فرنسا ، وقامت الدولة الإسلامية الكبرى .

---

(١) انظر لاحقاً ، بند (٩٣) وما بعده .

(٢) والأمة هي جماعة من الناس تربطهم وحدة روحية ، وأهداف وآمال مشتركة ، وتؤلف بينهم عدة عوامل تختلف في عددها باختلاف النظريات الفقهية التي قيلت في أصل نشأة الأمة ، وأهم تلك العوامل : وحدة اللغة ، والتاريخ ، والدين ، والأرض ، والرغبة في العيش سوياً . أما الدولة فهي مجموعة من الناس يقيمون على إقليم محدد ، ويخضعون لسلطة حاكمة تتولى إدارة شئونها ومصالحها . فالأمة ظاهرة اجتماعية وحضارية ، أما الدولة فهي ظاهرة قانونية وسياسية .

غير أن الأمة تشترك مع الدولة في عنصري الشعب ، والإقليم ، ولكنهما يختلفان في شأن السلطة الحاكمة ، فهي ضرورية لوجود الدولة ، وغير لازمة لوجود الأمة ، ولا تقابل بين الأمة والدولة . فقد تكون الأمة موزعة بين عدة دول ، كالأمة العربية ، والألمانية ، والبولندية ، وقد تضم الدولة الواحدة عدة أمم ، كالإتحاد السوفيتي سابقاً ، وسويسرا .

وإذا كان البعض قد أنكر وجود تلك الدولة، بمقولة إن « محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة »[(١)]، ذلك أنه « معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فأما أخذ العالم بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشر ، ولا تتعلق به إرادة الله »[(٢)] ، إلا أن ذلك رأى ظاهر البطلان .

٣٢= حقيقة أنه في العصر الأول للرسالة لم يكن من الواقعي الكلام عن دولة ، خصوصاً قبل هجرة الرسول ﷺ ، ولكن بعد وصوله إلى المدينة المنورة بدأت تظهر نواة الدولة بالمعنى الفني للاصطلاح[(٣)] . وفي عهد الخلافة الرشيدة لم يكن من المستطاع إنكار وجود الدولة الإسلامية ، فوجود الدولة الإسلامية بعناصرها الثلاثة المعروفة أكد عليه غالب الفقهاء[(٤)] . بل إن بعضهم قرر « أن الدولة الإسلامية قد سبقت في مظهرها القانوني نشوء دول أوربا من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية فيها »[(٥)] .

٣٣- وفي خلال فترة قيام الدولة الإسلامية ، وبالنظر إلى أن بعض الناس ، والبلدان لم يؤمنوا بالإسلام[(٦)] ، بحيث لم تكن الشريعة الإسلامية مطبقة ، إلا على البلاد التي يدخلها

---

(١) انظر : الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكم في الإسلام) للشيخ علي عبد الرازق صـ ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ، بالذات صـ ٧٨ .

(٣) والبعض يرى أن التفكير في إنشاء الدولة بدأ في مكة قبل هجرة الرسول الكريم . انظر : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، لعبد القادر عودة صـ ١٠٦ و ١٠٨ بالذات صـ ١١٦ وما بعدها .

(٤) نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى صـ ١٥ ، بالذات صـ ١٨ ، ٢٣ ، و المرجع السابق لعبد القادر عودة ، نفس الموضع ، والنظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس صـ ١٢ وما بعدها ، والعلاقات الدولية في الإسلام للدكتور كامل سلامة الدقس صـ ١٢٦ ، والدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي للدكتور منير حميد البياتي صـ ٥٥ ، نظام الإسلام : الحكم والدولة لمحمد المبارك صـ ١٣ ، والنظم السياسية للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا ، والعلاقات الخارجية في دولة الخلافة للدكتور عارف خليل أبو عيد صـ ٢١ وما بعدها .

(٥) معالم الدولة الإسلامية للدكتور محمد سلام مدكور صـ ١١٣ ، وانظر : القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان ، بند (٨٤٤) صـ ٧٦٤ ، حيث يقول : « والدولة الإسلامية قد سبقت في مظهرها التنظيمي نشوء الدولة الأوربية من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الولاية الذاتية فيها » .

(٦) وما كان من الجائز فرض الإسلام عليهم .

سلطان المسلمين ، دون غيرها من البلاد ، فقد قسم الفقهاء العالم إلى قسمين [١] :

الأول : دار الإسلام ، أو الدولة الإسلامية ، الثاني : دار الحرب ، أو الدول الأجنبية [٢] . على ما هو معروف بكل منهما [٣] .

٣٤= وبخصوص الدولة الإسلامية نلاحظ بخصوص عناصرها التكوينية أمرين :

الأول : أن إقليمها هو الرقعة الجغرافية التي تسري فيها أحكام الشريعة الإسلامية ، وتخضع لسيادة وسيطرة المسلمين . فكأن طبيعة الإقليم في الشريعة الإسلامية مرتبط بوظيفته

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم هو من اجتهاد الفقهاء الذي دعت إليه ظروف الواقع والاعتبارات السياسية ، بما يطابق علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ، وبالتالي فهو قابل للتعديل . ويبدو أن غرض الفقهاء منه كان هو محاولة تحديد مفهوم السيادة في دولة الإسلام ، هل هي سيادة إقليمية ، أم سيادة شخصية ؟ والأولى هي الأرجح .

(٢) ونؤكد هنا مرة أخرى على ضرورة تجديد الاصطلاح حتى يستوعب الأوضاع السياسية المعاصرة . فنقول الدولة الإسلامية بدلاً من دار الإسلام ، والدول الأجنبية بدلا من دار الحرب . ولا غضاضة في ذلك . فالاصطلاحات تقبل التطويع والتعديل .

ففي خصوص اصطلاح دار الحرب حقيقة أنه في العصر الأول للإسلام كانت الحالة بين المسلمين وغيرهم حالة حرب ، وكان يعتبر الأجنبي عن دار الإسلام عدواً . وقد استجدت الآن أوضاع ، وأضحت دار الإسلام دار سلام وأمان مع البلاد الأخرى ، وأصبح الأجنبي غير معتبر أنه عدو (hostis) ، اللهم إلا إذا قامت حالة حرب فعلية بين بلده وبلاد الإسلام ، ويظل هذا الأجنبي معتبراً حربياً حتى تزول حالة الحرب القائمة بين داره ودار الإسلام .

وانظر : القانون الدولي العام والإسلام للدكتور محمد عبد الله دراز صـ ٤ ، والإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت صـ ٤٥٣ ، واختلاف الدراين ومتى يكون مانعاً من الإرث للأستاذ عزيز خانكي ، مجلة القانون والاقتصاد ، (١٩٣٤) ، العدد (٥) ، صـ ٧٢٣ ومابعدها ، والعلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، القاهرة ، (١٩٦٤) ، العدد (٢) ، صـ ٣٤٤ و ٣٥٠ وما بعدها ، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي علي منصور صـ ٢٣٧ ومابعدها ، ولنفس المؤلف : شريعة الله وشريعة الإنسان صـ ٣٤ ، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان ، بند (١٦٥) صـ ١١٢ ، وبند (٥٥) ، صـ ١٥٨ .

(٣) يلاحظ أن إصطلاح « الدار » كان معقولاً ومنطقياً وقت ظهوره ، لأن « الدولة » بمفهومها الحديث لم تكن قد وجدت ، كما أنه كان اصطلاحاً يتميز بالوضوح ، حيث يجمع في كلمة واحدة كل بلاد غير المسلمين والتي لم يكن لها وقتذاك سمات تعرف بها .

القانونية ، أي بالاختصاص القانوني الإقليمي [١] . ومن هنا يجئ القول بأن الشريعة الإسلامية ذات تطبيق إقليمي ، وأن السيادة في الدولة الإسلامية أقرب إلى أن تكون سيادة إقليمية [٢] .

الثاني : أن شعبها يتكون من غالبية مسلمة ، وأقلية غير مسلمة . وغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية ، نوعان : الذميون من ناحية ، والمستأمنون من ناحية أخرى .

٣٥= أما الذميون ، فهم غير المسلمين [٣] الذين يلتزمون أحكام الإسلام ، ويقيمون إقامة دائمة في الدولة الإسلامية بناء على العهد والأمان بذمة الله ورسوله ، ويكون لهم بذلك ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين[٤] . وقد جاء في الشرح الكبير أن الإمام « تلزمه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة لأنه التزم بالعهد حفظهم ولهذا قال علي ﷺ إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » [٥] .

٣٦= ويصير غير المسلم ذمياً بطرق عدة : من ناحية : بعقد الذمة ، وهو عقد حقيقي ، وله طبيعته الخاصة التي تميزه عن المعاهدات الدولية وعن غيره من العقود [٦] . وهو

---

(١) انظر : القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان : أحكام ، بند (٣٥٤) صـ ٢٣٧ وما بعدها .

(٢) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي علي منصور ، صـ ١٢٨ وما بعدها ، والتشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للأستاذ عبد القادر عودة (١/٢٧٤) ومابعدها ، بند (٢٠٩) ومابعده ، بالذات بند (٢١٣) ومابعده ، صـ ٢٧٨ ومابعدها .

(٣) ولايهم المعتقد الديني لهؤلاء فيصح أن يكونوا من أهل الكتاب ، يهود أو مسيحيين ، ويصح أن يكونوا مجوساً أو صابئة ...

(٤) انظر : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي للدكتور يوسف القرضاوي ، وحقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية لأبي الأعلى المودودي .

(٥) انظر الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة المقدسي (١٠/٦٣٠) .

(٦) انظر :

A.FATTAL : Le statut légal des non musulmans en pays d'Islam. Thèse. Paris . 1958 , p. 75 "On ne peut pas dire que la dimma soit à proprement parler un traité. Elle est Un lien contractuel établi, Non pas entre deux Etats. mais entre un Etat et les chefs D'une population ... Cependent il faut considérer la dimma comme un acte juridique autonome . Une procédure originale, Sui generis, distincte du Contrat ordinaire , des conventions internationales et de la loi".

عقد يبرمه الإمام أو نائبه ، لتعلق ذلك بالمصلحة العامة [(١)] . وهو يبرم بصفة مؤبدة ، أي دون حد زمني [(٢)] ، وذلك مقابل دفع الجزية [(٣)] ، وبمقتضى هذا العقد المؤبد والصريح يكون للذمي حق التوطن الدائم في الدولة الإسلامية مع التزامه أحكام الإسلام [(٤)] . وبمقتضى

---

(١) جاء في المغني أنه « لا يصح عقد الذمة والهدنة إلا من الإمام أو نائبه ، وبهذا قال الشافعي ، ولا نعلم فيه خلافاً ، لأن ذلك يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة ، ولأن عقد الذمة عقد مؤبد فلم يجز أن يفتأت به على الإمام ، فإن فعله غير الإمام أو نائبه لم يصح ، لكن إن عقده على ما لا يجوز أن يطلب منهم أكثر منه لزم الإمام إجابتهم إليه وعقدها عليه » ، راجع المغني لابن قدامة (٥٧٨/١٠) ، وانظر : الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة المقدسي (٥٨٤/١٠) .

(٢) لأنه عقد يفيد الالتزام بأحكام الإسلام ، والإسلام لا يكون إلا دائماً ، فلابد أن يكون عقد الذمة دائماً كذلك . انظر البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى المرتضى (٤٥٨/٥) .

وفي عقد الذمة بوجه عام انظر : كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس البهوتي (١١٦/٣-١٤٥) .

(٣) يدعي البعض أن الجزية هدفها عقاب غير المسلم وحمله على اعتناق الإسلام ، من هذا الرأي : المرجع السابق ذكره لـ A.FATTAL صـ ٢٧٥-٢٧٦ ، وهو رأي خاطئ ، ويزعم البعض الآخر أن الجزية هي ضريبة على غير المسلمين مقابل عدم إسلامهم ، من هذا الرأي :

I.GOLDZIHER : Le dogme et la loi de L'islam, Paris- Geuthner, 1973 , P. 30 .

ومن هذا الرأي أيضاً : الجزية في الإسلام لدانييل دينت ، ترجمة : الدكتور فوزى فهيم جاد الله . والحقيقة غير ذلك تماماً . فالجزية مقابل حق الدفاع عن غير المسلم وعدم حمله السلاح في جيش الدولة المسلمة . ودليل ذلك أنه إذا قبل غير المسلم الإنخراط في الجيش والدفاع عن بلاد الإسلام تسقط عنه الجزئية ، راجع :

M.HAMIDULLAH : Muslim conduct of states, 2 nd ed., lahore, 1953 p. 108 .

S.RAMADAN : Islamic law, its scope and equity, 2 nd ed., Geneva, 1970 p. 132-133.

والشريعة الإسلامية والقانوني الدولي العام للمستشار علي علي منصور صـ ٣٥٣ ومابعدها ، ومبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي صـ ٧٣٥ ومابعدها .

ch. CARDAHI : La conception et la pratique ... du droit international privé dans l'islam (étude Juridique et historique), Recueil cours la Haye, 1937 , t. 2, vl., 60, p. 507 spéc., p. 572.

(٤) وجاء في كشاف القناع أنه « لا يجوز عقد الذمة المؤبد إلا بشرطين ؛ أحدهما : التزام إعطاء الجزية كل حول ، والثاني : التزام أحكام الإسلام ، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم، فإن عقد على غير هذين الشرطين لم يصح » (١١٧/٣) ، والمغني لابن قدامة (٥٧٢/١٠) ، والشرح الكبير (٥٨٧/١٠ و ٦١١) .

هذا العقد تكفل له الدولة الإسلامية حماية : النفس ، والمال ، والعرض ، والمعتقدات [(١)] ، كما يكون عليه التزام : عدم موالاة أعداء المسلمين ، وعدم الطعن في الإسلام ، وبعض الالتزامات الأخرى التي يؤدي الإخلال بها إلى نقض عقد الذمة [(٢)] .

ومن ناحية ثانية ، يمكن أن يعتبر غير المسلم ذمياً إذا دلت القرائن على ذلك . مثلاً إذا اشترى أرضاً خراجية في الدولة الإسلامية ، إذ الخراج لا يفرض إلا على الأرض التي يمتلكها أهل دار الإسلام . وكذلك الزواج إن كان الأمر يتعلق باقتران رجل من الدولة الإسلامية – مسلماً أو ذمياً – بامرأة غير ذمية [(٣)] ، إذ المرأة تتبع زوجها ، وهذا هو عقد الذمة الضمني .

ومن ناحية ثالثة ، قد يصبح غير المسلم ذمياً بالتبعية العائلية ، فأولاد الذمي يصيرون مثله إن كانوا صغاراً [(٤)] .

ومن ناحية أخيرة ، يمكن لغير المسلم أن يصير ذمياً إذا فتح المسلمون البلد الذي يقيم فيه، وفرض الإمام الجزية أو الخراج عليها [(٥)] .

٣٧= أما النوع الثاني من غير المسلمين فهم المستأمنون . وهم أولئك الذين يقيمون إقامة مؤقتة في الدولة الإسلامية . والمستأمنون هم ، في الأصل ، من أهل الدار أو الدول الأجنبية ، يدخلون إلى الدولة الإسلامية بمقتضى عقد ، يسمى عقد الأمان [(٦)] . وهو على

---

(١) وجاء في شرح منتهى الإرادات « ويجب على الإمام حفظهم – أي أهل الذمة – ومنع من يؤذيهم من مسلم وذمي وحربي ، لأنه التزم بالعهد حفظهم ، ولهذا قال علي : (إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا) » ، انظر : شرح منتهي الإرادات ، المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، للبهوتي (١٣٧/٨) ، وانظر : مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب (٢٣١/٦) ، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (١٠٢/٧) ، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي للدكتور يوسف القرضاوي صـ ٧ ومابعدها .

(٢) راجع لاحقاً ، بند (١١٦) هامش (١٨٦) .

(٣) انظر :

A.FATTAL : Op. cit, p. 72" La femme musta' mina et la femme Harbiyya devient enfin dimmiyya en epoussant un musulman ou un dimmi".

(٤) وانظر لاحقاً بند (١١١) .

(٥) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام للدكتور عبد الكريم زيدان بند (٢٦) صـ ٣٢، بالذات صـ ٣٤-٣٥.

(٦) انظر كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (١٠٤/٣-١١١) ، وانظر حول عقد الأمان عموماً : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي علي منصور صـ ٣٤٨ ومابعدها ، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي صـ ٢٢١ ومابعدها .

خلاف عقد الذمة ، هو عقد مؤقت [١] . وقد يكون خاصاً أو عاماً.

وعقد الأمان الخاص يجوز إعطاؤه من كل مسلم بالغ عاقل ذكراً كان أم أنثى ، لواحد أو لجمع محدود من أهل الدول الأجنبية [٢] . أما عقد الأمان العام فيعطيه الإمام أو نائبه لجميع الكفار أو آحادهم ، لأن ولايته عامة على المسلمين [٣] .

٣٨= ومدة العقد سنة على الأكثر [٤] ، يصح فيها للمستأمن أن يقيم في الدولة الإسلامية . ويتبع المستأمن في الأمان : زوجته وأولاده وأمه وجدته ماداموا يعيشون معه . ويكون المستأمن خلال مدة العقد آمناً على نفسه وماله وعقيدته دون أن يلتزم بدفع الجزية . فإذا انقضت المدة المذكورة ، واحتاجت أعماله التجارية أو غيرها أكثر من سنة دون أن يرجع إلى بلده صار ذمياً ، وضربت عليه الجزية وظل آمناً في جوار المسلمين [٥] .

٣٩= وعقد الأمان يشبه تأشيرة الدخول والإذن بالإقامة التي تعرفها النظم القانونية الحديثة بخصوص معاملة الأجانب بوجه عام ودخولهم إلى الإقليم ، ولا مراء في مشروعية عقد الأمان بهذا المفهوم ، لأن المراد منه المحافظة على صالح البلاد ، والمستأمن كأجنبي قد يخشى منه على أمن الدولة ومصالحها [٦] .

---

(١) إذ لو كان عقدا مؤبدا ، لصار بمقتضاه غير المسلم ذمياً لا مستأمناً .

(٢) انظر كشاف القناع (١٠٥/٣) .

(٣) الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي (٥٥٥/١٠) ، بالذات صـ ٥٥٦-٥٥٧ .

(٤) وعند الحنابلة لا يجوز أن تزيد مدة العقد عن عشر سنين ، راجع : الإقناع في فقه الإمام أحمد ابن حنبل للحجاوي المقدسي (٣٦/٢) .

(٥) انظر : اختلاف الدارين ومتى يكون مانعاً من الإرث لعزيز خانكي بك ، مجلة القانون والاقتصاد ، القاهرة ، (١٩٣٤) ، العدد (٥) ، صـ ٧٢٣ وما بعدها .

(٦) وإذا نظرنا إلى العلة في اشتراط عقد الأمان وجدناه يشبه تماماً تأشيرة الدخول « le Visa » المعروفة في النظم القانونية الوضعية . فنقرأ قول صاحب المغني « وليس لأهل الحرب دخول دار الإسلام بغير أمان ، لأنه لا يؤمن أن يدخل جاسوساً أو متلصصاً فيضر بالمسلمين ، فإن دخل بغير أمان سئل فإن قال : جئت رسولاً فالقول قوله ، لأنه تتعذر إقامة البينة على ذلك ، ولم تزل الرسل تأتي من غير تقدم أمان . وإن قال : جئت تاجراً نظرنا ، فإن كان معه متاع يبيعه قُبل قوله أيضاً وحقن دمه ، لأن العادة جارية بدخول تجارهم إلينا وتجارنا إليهم ، وإن لم يكن معه ما يتجر به لم يقبل قوله ، لأن التجارة لا تحصل بغير مال ... » ، انظر : المغني لابن قدامة (٦٠٥/١٠) . وانظر : آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي صـ ٢٢٤ .

فكأن الفقه الإسلامي قد عرف نظام تأشيرة الدخول والإذن بالإقامة الذي لم تنظمه القوانين الوضعية إلا في وقت لاحق على الإسلام .

٤٠ = وبعد أن تبينا وجه الصلة بين فكرة الجنسية والدين ، وأكدنا توفر مفترضات فكرة الجنسية ؛ خصوصاً المفترض الأول وهو الدولة الإسلامية ، وتعرفنا على فئات السكان فيها ، ينبغي الآن أن نقف على اتجاهات الفقهاء من فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية ، لتحديد طبيعة العلاقة التي تربط فئات السكان التي أشرنا إليها بالدولة الإسلامية . وهذا ما نخصص له المطلب الثاني .



المطلب الثاني
موقف الفقهاء من فكرة الجنسية
في الشريعة الإسلامية

٤١ = الثابت أن فكرة الجنسية فكرة حديثة النشأة ، إذ لم تجتذب اهتمام الدول إلا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين ، وهذا على أصح الأقوال عند شراح قانون الجنسية [١] . أما الدولة الإسلامية فيرجع عهدها إلى نيف وأربعة عشر قرنا من الزمان على ما أسلفنا البيان [٢] . وعند محاولة التوفيق بين الاعتبارين السابقين لم يتفق الفقهاء حول مدى معرفة الشريعة الإسلامية لفكرة الجنسية ، فمنهم من حاول المزاوجة بينها وبين الدين ، لينتهي إلى تأكيد معرفة الشريعة الإسلامية لتلك الفكرة ، ومنهم من رفض تلك المزاوجة لأنها تحد من عالمية الإسلام ، وانتهى إلى إنكار معرفة الشريعة الغراء لفكرة الجنسية .

وبعد أن نتبين حقيقة تلك الاتجاهات نعرض لوجهة نظرنا في الموضوع ونخصص لكل اتجاه فرعاً على حدة .

الفرع الأول : الاتجاه المؤيد لوجود الجنسية الإسلامية :

٤٢ = يرى أنصار هذا الاتجاه في مجموعهم أن الإسلام قد عرف فكرة الجنسية كمعيار لتكوين عنصر الشعب في الدولة الإسلامية الكبرى [٣] التي نشأت بعد ظهور الديانة الإسلامية واتساع حركة الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً .

---

(١) انظر :

A.N.MAKAROV : Règle générales du Droit de la nationalité, Rec. Cours La Haye. op. cit, p. 273 etss . spéc., p. 277 – 278.

(٢) انظر آنفا بند (٣١) وما بعده .

(٣) وهي دولة قد تم الاعتراف بها من قبل الدول الأخرى ، انظر : أحكام القانون الدولي للدكتور حامد سلطان ، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي علي منصور صـ ٢٧٥ ومابعدها .

غير أنه يلاحظ أن مؤيدي هذا الاتجاه قد اختلفوا حول تأسيس نظريتهم في وجود الجنسية الإسلامية ، وتفرقوا في ذلك إلى مذهبين :

المذهب الأول : قيام الجنسية الإسلامية على العقيدة الإسلامية :

أولاً : مضمون المذهب :

٤٣ = يذهب الفقه القانوني الغالب إلى أن الإسلام بطبيعته وجوهره دين ودولة ، والدولة الإسلامية إنما تعتمد في وجودها وفي تكوينها على الوحدة الدينية ، ولا توجد حدود إقليمية أو سياسية تفصل بين الشعوب التي تدين بالإسلام . فالرابطة الأساسية في تكوين الدولة الإسلامية هي رابطة العقيدة الإسلامية . ولا تعترف الشريعة الإسلامية بأية رابطة غير رابطة الدين تكون قادرة على إدخال الأفراد في التنظيم السياسي الإسلامي .

ومن هنا ظهر الدين - باعتباره عقيدة - كرابطة سياسية ، وعلى نحو يتشابه ويتطابق فيه مع رابطة الجنسية المعروفة في النظم القانونية الحديثة [١] ، أو كما يقرر بعض الفقهاء « فالدولة الإسلامية إنما تعتمد في تكوينها على الوحدة الدينية .. ففي داخل دار الإسلام لا توجد حدود إقليمية أو سياسية .. لأن ولاية الإسلام واحدة ، وهي تشمل الشعوب والأقاليم التي تنبسط عليها هذه الولاية ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالجنسية ، فهي جنسية واحدة لأن الإسلام دين وجنسية معاً » [٢] .

٤٤ = وقد شاع في ظل هذا المذهب القول بأن الإسلام دين وجنسية معاً ، ففي الإسلام « تختلط فكرة الجنسية .. في الحقيقة مع الدين » [٣] « ولقد استغرق الدين فكرة الجنسية تماماً » [٤] ، « وخلال وقت طويل .. قام الدين مقام الجنسية » [٥] .

---

(١) انظر : أصل وفن التفرقة بين الأحوال الشخصية والأحوال العينية في مصر للدكتور حسن بغدادي ص ٧٤-٧٥ .

(٢) معالم الدولة الإسلامية للدكتور محمد سلام مدكور صـ ٩٨ ، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان ، بند (٣٣٣) صـ ٢٢٠ .

(٣) راجع : دروس Ch. CARDAHI السابقة صـ ٥٠٧ ومابعدها ، بالذات صـ ٥٣٠ .

(٤) انظر : المرجع السابق لشكري قرداحي ، خصوصاً صـ ٥١٨ .

(٥) راجع المرجع السابق لـ Ch. CARDAHI بالذات صـ ٥٣١ ، ولنفس المؤلف :
Le mandat de la France sur la syrie et le liban (son application en Droit international public et Privé), Rec. Cours la Haye. 1933 . T.I, Vol. 43P. 659 etss spéc.. p. 711.

إن الدين الإسلامي كما يربط الفرد بربه روحياً ، فهو يربطه سياسياً بالدولة الإسلامية ، « فقد كان للدين في حكم الإسلام ما للجنسية الآن في الدول الحديثة ، إذ أقيم رابطة سياسية بين الدولة والفرد تميز بها رعاياها المسلمون عن غيرهم »[١] . أو كما يقول الأستاذ الفرنسي « شارل دو بوك : ch, de Boeck » ، « بخصوص الجنسية ، وخلال عدة قرون ، فقد اختلط تماما القانون المدني والقانون الديني ، ولما كان المسلمون يجهلون فكرة الجنسية بالمعنى الجاري والحديث للكلمة ، فقد قسموا الأمم إلى طائفتين : المؤمنون وغير المؤمنين ، المسلمون وغير المسلمين .. وأخذت الديانة مكان الجنسية . فلقد كان هناك جنسية إسلامية واحدة »[٢] .

٤٥ = ويبدو أن حداثة ظهور فكرة الجنسية أواخر القرن الثامن عشر بالنسبة لظهور الإسلام كان وراء هذا الرأي . وبالتالي لم يكن هناك بد من الانتهاء إلى أن رابطة الدين تقوم في الإسلام مقام الجنسية ، فلا تعرف الشريعة الإسلامية أية فكرة أخرى للانتماء إلى الدولة الإسلامية . فالإسلام عقيدة وجنسية في آن واحد[٣] ، وأنه لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم . واعتبر المسلمون أينما كانوا إخواناً في العقيدة والجنسية[٤] .

ثانياً : النتائج المترتبة على معطيات المذهب :

يترتب على الربط أو إقامة التطابق التام بين الجنسية والإسلام - وهو جوهر المذهب محل البحث - عدة نتائج مهمة :

٤٦ = أولاً : أن المسلمين وحدهم هم الذين يتمتعون بالجنسية الإسلامية ، فاعتناقهم الإسلام هو الصفة التي تفيد انتماءهم إلى الدولة الإسلامية أو دار الإسلام . وفي هذا المعنى يقرر البعض أن « اكتساب جنسية الدولة الإسلامية (يقوم) على سبب واحد هو

---

(١) تنازع القوانين في انعقاد الزواج وانحلاله للدكتور بطرس وديع كساب صـ ٢٤ .

(٢) انظر : Ch . do BOECK : De la nationalité dans les pays musulmans : D.P. 1908 -- II-121 .

وانظر : Jean SABA : L'Islam et la nationalité, Thèse, Paris 1931 , p. 44 etss .

(٣) حكم الشريعة الإسلامية في الزواج مع اتحاد الدين واختلافه وتغيره وتبعية الأولاد أو أحدهما أو الدار في الإسلام وما يتصل بذلك من أحكام الميراث للشيخ أحمد إبراهيم، مجلة القانون والاقتصاد (١٩٣١) صـ ١١.

(٤) مبادئ القانون الدولي الخاص للدكتور محمد عبد المنعم رياض ، بند (١٠٠) صـ ٧٧ .

اعتناق الدين الإسلامي . كما أن لفقد تلك الجنسية طريقاً واحداً هو الارتداد عن الإسلام ، فإذا عدل المرتد عن ردته وعاد إلى الإسلام استرد جنسية الدولة الإسلامية من تاريخ فقدها »[١].

٤٧ = ثانياً : أن غير المسلمين – خصوصاً الذميين – لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية، ويعتبرون من وجهة النظر الإسلامية أجانب ذوي مركز خاص ، فالأمان الذي يمنح لهم بمقتضى عقد الذمة ليس من طبيعته جعلهم ممن يكونون شعب الدولة الإسلامية الذي يقوم أساساً على العقيدة . وفي هذا المعنى يقرر بعض الفقهاء « لا يؤدي عقد الذمة إلى اعتبار الذميين من أهل دار الإسلام ، أي أنهم يظلون بعيدين عما يمكن تسميته بالجنسية الإسلامية، لأن هذه مرتبطة بالعقيدة »[٢] .

ويلحق بالذميين – في هذا الخصوص – المستأمنون فهم لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية، وهم أجانب لا يجوز لهم دخول البلاد الإسلامية إلا بمقتضى عقد الأمان المؤقت[٣] .

٤٨ = ثالثاً : أن جنسية التابعين من زوجة وأولاد صغار تتحدد كذلك بالعقيدة الدينية . فالمرأة الذمية يمكن أن تحتفظ بديانتها ، أي بجنسيتها الأجنبية بالرغم من زواجها برجل مسلم .

وبالنسبة للأولاد الصغار فتكون لهم الديانة – أي الجنسية – الأكثر صلاحية لهم ، وهي الديانة الإسلامية . وإذا تزوجت امرأة ذمية برجل مستأمن فهم يتبعون جنسية الأم ، باعتبار أن تلك أكثر صلاحية لهم[٤] .

٤٩ = وصفوة القول : فإن فكرة الجنسية لدى هذا المذهب تتداخل وتختلط مع فكرة الإسلام كعقيدة وكدين ، فاعتناق الإسلام هو المعيار الذي يتم بمقتضاه تحديد عنصر

---

(١) أصول القانون الدولي الخاص للدكتور محمد كمال فهمي ، بند (٨٥) صـ ١١٥ .

(٢) مبادئ .. للدكتور محمد عبد المنعم رياض ، بند (٢٥١) صـ ٢٠٩-٢١٠ ، وفي نفس المعنى : القانون الدولي الخاص المصري للدكتور حامد زكي ، بند (٤٠٤) صـ ٤٩٢ ومابعدها ، والقانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله (٢٧٣/١) بند (٨٩) وما بعدها ، والقانون الدولي الخاص العربي للدكتور جابر جاد عبد الرحمن (٨٣/١) ومابعدها ، بند (٣٤) ، والجنسية والموطن ومركز الأجانب للدكتور هشام صادق (٢٥٩/١) بند (٩٨) .

(٣) انظر : أصل وقف التفرقة للدكتور حسن بغدادي صـ ٨٠-٨١ .

(٤) انظر : Ch . CARDAHI : La conception et la pratique ..op cit., p. 530 .

الشعب الذي تنهض عليه الدولة الإسلامية ، فأضحت العقيدة الإسلامية أساساً للانتماء الروحي ، ومعياراً لتحديد الانتماء السياسي إلى الدولة . فالمسلمون وحدهم هم الذين ينتمون سياسياً بجنسيتهم إلى الدولة الإسلامية ، وغير المسلمين - من ذميين ومستأمنين - لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية .

فالعبرة - دائماً - بالعقيدة الإسلامية في تحديد عضوية شعب الدولة الإسلامية .

ويبدو أن هذا التحليل لم يرق لدى نفر آخر من الفقهاء .

المذهب الثاني : قيام الجنسية الإسلامية على الشريعة دون العقيدة :

أولاً : ضرورة التفرقة بين العقيدة والشريعة الإسلامية :

٥٠= يذهب البعض [١] إلى أن مقومات فكرة الجنسية قد توفرت في ظل العهد الذي اتسعت فيه الفتوحات الإسلامية منذ القرن السابع الميلادي ، فهناك أولاً : الدولة ، وبالنظر إلى تقسيم العالم بين دار الإسلام ودار الحرب ، فإن « الدولة في رابطة الجنسية الإسلامية هي دار الإسلام ذاتها ، وليست كل دولة إسلامية وكل بلد إسلامي داخل إقليم دار الإسلام على حدة » ، فدار الإسلام « هي الدولة الإسلامية الجامعة لشتى البلدان الإسلامية ، وهي الطرف الأول في هذه العلاقة الهامة » [٢] . وهناك ثانياً : الشخص أو الفرد العادي - أي الإنسان - باعتباره الطرف الثاني في رابطة الجنسية [٣] .

٥١= إن الإسلام ليس ديناً أو عقيدة - وحسب - ينظم علاقة الإنسان بربه ، بل هو أيضا شريعة ، ينظم العلاقات بين الفرد وغيره ، وبينه وبين الحاكم ، وبين الدولة

---

(١) فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن للأستاذ أحمد طه السنوسي ، مجلة مصر المعاصرة ، (١٩٥٧) ، العدد (٢٨٨) أبريل ، صـ ١٥ وما بعدها .

(٢) المقال السابق للأستاذ أحمد طه السنوسي ، بند (٤) صـ ١٥ ، خصوصا بند (٥٠) صـ ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، بند (٨٦) صـ ٤٨ ومابعدها ، ويقرر الأستاذ السنوسي في بند (٧٣) صـ ٤٤ أن « المسألة إذن واضحة . هناك دولة وهناك فرد ، أولهما (الدولة الإسلامية) ، وثانيهما (الشخص) المسلم ، فيمنح قانون الدولة وتشريعها للفرد جنسية معينة هي (الجنسية الإسلامية) تعبر عن العلاقة السياسية والقانونية التي تربطه بها ، تماماً كما يحدث في تقرير رابطة الجنسية في التشريعات الحديثة والدول الراقية » .

الإسلامية وسواها من الدول [١]. وإذا اعتبرنا هذا الجانب الأخير - أي الشريعة في الإسلام - فلا يكون غريباً القول بأن الشريعة الإسلامية قد عرفت فكرة الجنسية ، وعلى ذلك فإن « هذه الشريعة قد قررت للأفراد تبعية لدولتها هي ذاتها ما تعرف اليوم باصطلاح الجنسية ، ونطلق عليها الجنسية الإسلامية » [٢] .

ويرى صاحب هذا الرأي أن غياب تلك التفرقة بين الدين - أي العقيدة - وبين الشريعة في الإسلام [٣] أدى بأنصار المذهب الأول إلى قبول أن التشريع الإسلامي يخلط بين الدين والجنسية ، وإلى انتهائهم إلى أن فكرة الجنسية بالوضع المفهومة به في القانون الدولي العام والخاص لم يصل إليها الفقه الإسلامي [٤] .

ثانياً : معرفة جانب الشريعة لفكرة الجنسية :

٥٢= إن فكرة الجنسية يجب التنقيب عنها وتلمسها في جانب الشريعة فقط ، دون جانب العقيدة .

٥٣= فالشريعة كما تنظم حياة الفرد في علاقاته ومعاملاته مع غيره من بني الإنسان ، فهي بالضرورة تنظم تبعيته لدولة معينة ، مما يعرفه العالم المعاصر عن طريق الجنسية الإسلامية، « وهذه الجنسية تمنحها الدولة الإسلامية - التي هي الطرف الأول في رابطة الجنسية - للفرد المسلم الذي هو الطرف الآخر في هذه الرابطة ، لا باعتباره متديناً بالدين الإسلامي ، فتلك مسألة تتعلق بصلته بخالقه - تلك الصلة التي حكمها الإسلام باعتباره ديناً من الأديان السماوية - وإنما باعتباره شخصاً قانونياً توافرت فيه الشروط التي ارتأت الشريعة الإسلامية توافرها في الشخص الذي يكون طرفاً في رابطة الجنسية » [٥] .

٥٤= أما جانب العقيدة أو الدين في الإسلام ، فدوره ينحصر في خلق الشعور

---

(١) انظر : المقال السابق للسنوسي ، بند (٦٩) صـ ٤٢-٤٣ .

(٢) المرجع السابق ، بند ٧١ ص ٤٣ .

(٣) في تلك التفرقة ، انظر الكتاب القيم : الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ، بند (٦) صـ ٩ .

(٤) راجع فكرة الجنسية لأحمد طه السنوسي ، بند (٥٢) صـ ٣٤ ، وبند (٥٥) صـ ٣٦ .

(٥) المقال السابق للأستاذ أحمد طه السنوسي ، بند (٧١) صـ ٤٣ .

القومي الإسلامي كعنصر أصيل من العناصر المكونة للأمة الإسلامية [١] . فالدين بما يقوم عليه من وحدة فكرية ووجدانية ، ووحدة في المثل العليا وقواعد السلوك ، يحقق الانسجام الروحي بين أعضاء الجماعة ويحفظ وحدتها . ويكون الدين بذلك هو المكون للفكرة الاجتماعية ، لا السياسية للجنسية .

وبهذا المفهوم فإنه « لا غرابة أن يجد المشرع الإسلامي في اعتناق الفرد لهذا الدين ما يجعله مرتبطاً بالدولة الإسلامية برابطة اجتماعية تبرر في نظره منح هذا الفرد جنسية هذه الدولة - أي الجنسية الإسلامية - ولا غرابة كذلك في أن يجد في عدم اعتناق الفرد لهذا الدين ما يجعله غير مرتبط بدار الإسلام برابطة اجتماعية تبرر في نظره أن يمنحه جنسية هذه الدار » [٢] .

ثالثاً : نتائج هذا المذهب :

٥٥= ويخلص صاحب المذهب محل المناقشة إلى أن كلمة « مسلم » إذا أطلقت فيجب أن نميز فيها بين معنيين : الأول : أن هذا الفرد يعتنق دين الإسلام ، الذي أتى به محمد ﷺ . الثاني : أن نفس هذا الفرد يحمل جنسية دار الإسلام وينتمي إلى الدولة الإسلامية . وهذا كفيل بتمييزه عن غيره ، على غرار ما تقوم به فكرة الجنسية المعروفة في القانون الدولي ، كأن نقول إن الأسباني هو المتمتع بجنسية دولة أسبانيا ، أو أن الإنجليزي هو من يتمتع بجنسية إنجلترا ...

٥٦= فكأن المسلم وحده - ذكراً كان أم أنثى - هو الذي يتمتع بالجنسية الإسلامية ، أما غير المسلم - كالذمي والمستأمن والحربي - فلا يتمتع بتلك الجنسية [٣] . فهؤلاء يمكنهم اكتساب الجنسية الإسلامية اكتساباً طارئاً عن طريق التجنس ، وذلك بالنسبة لهم هو اعتناق الإسلام [٤] .

٥٧= ولا يصح القول - لدى صاحب الرأي الذي نعرضه - بأن الذمي يتمتع بالجنسية الإسلامية، ودليل ذلك أن ذلك الذمي لا يتمتع بذات الحقوق التي يتمتع بها المسلم،

---

(١) المقال السابق للسنوسي ، بند (٨٠) صـ ٤٦ .

(٢) السنوسي ، بند (٨٤) صـ ٤٧ .

(٣) المرجع السابق ، بند (٧٤-٧٥) صـ ٤٤ .

(٤) المرجع السابق ، بند (٨٥) صـ ٤٧ .

فهو لا يستوي بالمسلم ، ويحرم من عديد من الحقوق ، كتولي الوظائف العامة ، وهو يتحمل أعباء لا يتحملها المسلم كدفع الجزية . كما أن إلزامية التعليم العام ، والخدمة العسكرية لا تسري عليهم « وإذا ما أدركنا أن حقوق المسلمين التي تعتبر من حقوق الوطنيين ليست مقررة للذميين ، حق لنا من بعد أن نستخلص نفي الجنسية الإسلامية عن هؤلاء الذميين »[١] .

وينتهي أنصار هذا المذهب إلى « أن الرابطة التي تربطهم (أي أهل الذمة) بهذه الدار (دار الإسلام) هي رابطة الموطن وليست رابطة الجنسية ، فهم يرتبطون بإقليم دار الإسلام الذي يعيشون فيه ، وإن ارتبطوا بالدولة الإسلامية كان الموطن لا الجنسية أساس هذا الارتباط »[٢] .

٥٨= ونصل إلى القول بأن هذا المذهب يتلاقى مع المذهب الأول في الاعتراف بفكرة الجنسية الإسلامية . وكلاهما يقصران التمتع بها على المسلمين وحدهم .

ولكن هذا الاتجاه - بمذهبيه - قد ناقضه اتجاه أخر نعرضه فيما يلي :

الفرع الثاني : الاتجاه المنكر لوجود الجنسية الإسلامية :

٥٩= على خلاف الاتجاه السابق المقرر لوجود الجنسية في الشريعة الإسلامية ، يذهب اتجاه ثان في الفقه القانوني إلى أنه من غير الصحيح الربط بين الفكرة السياسية للجنسية - التي لم تعرف إلا في الدول المعاصرة - والدين الإسلامي الذي قامت عليه الحضارة والدولة الإسلامية منذ زمن بعيد .

إن ذلك الربط ومحاولة الكلام عن فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية يتعارض من ناحية مع عالمية الإسلام كدين ، ويصطدم بالواقع العملي من ناحية أخرى .

أولاً : تعارض فكرة الجنسية مع عالمية الإسلام :

٦٠= إن الدين الإسلامي دين وشريعة عالمية ، جاء للعالم كله وللناس جميعاً لا لبعضهم فقط . فهو لم يجيء لقوم دون قوم ، أو قارة دون قارة ، بل دين العالم كله ، يخاطب به سكان البلاد كلها .

---

(١) المقال السابق للأستاذ السنوسي ، بند (١١٥) صـ ٥٧ .

(٢) راجع : المقال السابق للأستاذ السنوسي ، بند (١٣٨) صـ ٦٥ .

إن عالمية الإسلام تلك تحول دون القول بأن هناك جنسية إسلامية قامت على أساس من الدين أو من الشريعة الإسلامية ، بمقتضاها يصير المسلم وحده من رعايا الدولة الإسلامية أو من مواطنيها ، ولا يتمتع غير المسلم بتلك الجنسية . فهذا يعني أن ذلك الأخير يكون خارج دائرة الإسلام ودولته ، فالربط بين الجنسية والدين يحد من امتداد الإسلام إلى غير المسلمين وبلادهم ، وهو ما لا يكون مقبولاً .

٦١= وفي هذا المعنى يقول البعض إن « فكرة الجنسية ذاتها غير قائمة في الإسلام باعتبار أنه دين ينهض على أساس العقيدة العالمية التي لا تقبل مثل هذا الحاجز السياسي أو القانوني ، والتي لا يسمح اتساعها بأن تنحصر في نطاق فكرة الجنسية ، وهي بالمقارنة فكرة ضيقة تقوم على تعدد الدول والسيادات ، وإلا كان القول بعكس ذلك تهديداً لذات العالمية في هذه العقيدة »[(١)] .

٦٢= ويؤيد بعض العلماء ذلك بقوله إن « الإسلام لم يعتبر في تكوين الدول الجنسية ولا العنصرية ، ولا التوطن في بلد معين كما ألفته الأوضاع القائمة في الدول . بل إنه قد رأى في هذه الأسس والعناصر التكوينية للشعب في الدول الحديثة تحديداً وتضييقاً ينافي عالمية الإسلام وعمومه بوصفه ديناً نزل للبشر جميعاً وأراد الخير للبشر جميعاً ، ولذلك سما الإسلام عن جميع هذه الاعتبارات ، ورفع درجة الجماعة الإنسانية على أن يكون إتحادها وتعاونها راجعاً إلى غير المبادئ والمثل العليا التي قامت عليها أحكامه الكلية ، ورأى أن يوحد بين البشر بالفكرة أو العقيدة التي يعتنقها الجميع عن إيمان ورضا ، وتكون العقيدة هي رابطة الوحدة المشتركة بينهم والروح السارية فيهم »[(٢)] .

إن فكرة الجنسية لا محل لها في الإسلام ، ذلك لأنه « لم يعتبر في تكوين المنظمة الإسلامية العالمية رابطة الجنسية ، ولا رباط العنصرية ، ولا صلة التوطن في بلد معين كما ألفته بعد ذلك الأوضاع البشرية للدول . فلقد رأى في ذلك تحديداً وتضييقاً ينافي عالميته

(١) الموجز في الجنسية ومركز الأجانب للدكتور أحمد قسمت الجداوي ، بند (٧٧) صـ ٨٤ ، ولنفس المؤلف .
Relations entre systèmes confessionnel et laïque en Droit international Privé Thèse. Paris. éd. Dalloz 1971 , N. 53 ets., P. 46 etss spéc.. N. 62 etss p. 52 etss.

(٢) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان ، بند (٢٢١) صـ ١٥٥-١٥٦ .

وعمومه بوصفه ديناً سماوياً أريد به خير البشر جميعاً ، ولذلك سما عن جميع هذه الاعتبارات البدائية الشخصية » [١] .

ولا تقف عالمية الإسلام فقط في سبيل قبول فكرة الجنسية ، بل يعضدها طبيعة نظام الجنسية ذاته .

ثانياً : تعارض طبيعة نظام الجنسية مع الإسلام : والواقع يؤكد ذلك :

٦٣= يقال عادة إن نظام الجنسية نظام علماني (institution laïque) يقوم على فكر وتنظيم بشري بعيد عن كل الأفكار والنظم الدينية [٢] ، ومقتضى هذا فإن الجنسية تتحدد بغير الرجوع إلى عوامل واعتبارات غير قانونية ، ودون أن يكون لعقيدةالفرد الدينية دور في بنائها.

وفي رأي بعض الشراح فإن « مبدأ علمانية الجنسية في الوضع الدولي المعاصر يعتبر من القواعد الدولية التي تستند إلى العرف الدولي ، إذ التزمت به سائر الدول في تشريعات الجنسية التي أصدرتها ، حيث أغفلت ترتيب أي أثر قانوني لديانة الأفراد في تنظيم جنسياتها، أي في تحديد مواطنيها » [٣] .

٦٤= وتلك حقيقة قانونية ووضعية يؤيدها ما كان عليه الحال - مثلاً - بالنسبة لبعض البلاد الإسلامية كمصر وقتما كانت جزءاً من الدولة الإسلامية في عهد الإمبراطورية العثمانية . فقد كانت صفة المصري تطلق على رعاياها وسكانها دون تفرقة في هذا الخصوص بين المسلمين وغير المسلمين . وهذا يعنى أن تلك الصفة لم تكن بحال تستند إلى الاعتبار الديني .

كما يعتقد القائلون بهذا الرأي بأن القضاء - على الأقل في مصر - قد أدرك ذلك وأكده حينما قرر في بعض أحكامه أن « الدين ليس شرطاً من شروط الجنسية المصرية ، تلك الجنسية التي ينضوي تحت لوائها ويستظل بظلها المسلمون وغيرهم من ذوي الملل والديانات

---

(١) المرجع السابق للدكتور حامد سلطان ، بند (٢٦٢) صـ ١٨٣-١٨٤ .

(٢) الجنسية ومركز الأجانب للدكتور أحمد قسمت الجداوي ، رسالته المذكورة سابقاً .

(٣) المرجع السابق للدكتور أحمد قسمت الجداوي، بند (٥١) ومابعده، خصوصا بند (٥٥) في النهاية صـ ٦٥.

الأخرى »[١] . هذا فضلاً عن أن قوانين الجنسية الصادرة في مصر وفي غالبية الدول العربية والإسلامية – التي انفصلت عن الإمبراطورية العثمانية في أوائل القرن العشرين – قد تجاهلت الديانة كأساس للتمتع بالجنسية الوطنية ، وأضفت تلك الأخيرة على الجميع ، من كان منهم مسلماً أو غير مسلم ، وبمعنى أدق دون اعتماد على رابطة الدين في إضفاء هذه الجنسية[٢] .

٦٥= تلك هي الاتجاهات الفقهية المختلفة التي استطعنا التنقيب عنها من خلال السطور القليلة في بطون الكتب والشروح العامة المتعلقة بالقانونين الدولي العام والدولي الخاص ، فما هي حقيقة تلك الاتجاهات من وجهة نظرنا .

هذا ما نخصص له المطلب الثالث .



(١) انظر حكم محكمة القضاء الإداري المصري ، في (٦/فبراير/١٩٥١) ، منشوراً في مجموعة أحكام القضاء الإداري ، السنة الخامسة ، صـ ٥٤٩ .

(٢) الجنسية ومركز الأجانب للدكتور أحمد قسمت الجداوي ، بند (٧٧) بالذات صـ ٨٥ .

المطلب الثالث

رأينا الخاص : الاعتراف بالجنسية الإسلامية وقيامها على الارتباط العام بالإسلام

٦٦= من الأمور الثابتة تاريخياً أن الدولة الإسلامية قد قامت منذ أواخر القرن السابع الميلادي ، وظلت كذلك حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما دخلت مرحلة التفكك والانحلال والخضوع للاستعمار الأجنبي ، والذي لم تحاول التخلص منه إلا وقد انقسمت إلى دول عديدة استقل كل منها بإقليمه ، ونظام حكمه ، وجنسيته ، وسيادته ، وعلى نحو لا نجد معه أي تنظيم دولي مشترك يجمعها [١] .

وفي فترة وجود الدولة الإسلامية لم تكن فكرة الجنسية قد ظهرت بمعالمها ومفهومها المتعارف عليه في فقه القانون الدولي المعاصر ، حيث إن ظهورها قد ارتبط بوجود الدولة كتنظيم سياسي وقانوني في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر للميلاد عندما بدأ نشوء القانون الدولي ، وهي تختلف عن الدولة الإسلامية التي تقوم على الدين الإسلامي [٢] ، والذي « يوجب أن يكون الحكم والسياسة والإدارة والتشريع ، وكل ما له أثر في حياة الأمة مستمداً من الدين الإسلامي وقائماً عليه » [٣] .

٦٧= وانطلاقاً من ذلك ذهب البعض على ما رأينا إلى أنه إذا كان من اللازم نقل فكرة الجنسية إلى الإسلام ، فلابد من التوفيق والمزواجة بينها وبين الدين الإسلامي ، بحيث يكون اعتناق هذا الدين هو الأساس الوحيد الذي تبنى عليه الجنسية الإسلامية . وعلى هذا فالإسلام دين وجنسية [٤] ، أو شريعة وجنسية [٥] ، وغير المسلم لا يتمتع بالجنسية

---

(١) اللهم إلا اشتراكهم في عضوية منظمة المؤتمر الإسلامي الدولي ، ومنظمة الأمم المتحدة .

(٢) انظر : الحضارة الإسلامية للدكتور علي حسني الخربوطلي ص ٢٦-٢٧ .

(٣) الإسلام وأوضاعنا القانونية للأستاذ عبد القادر عودة ص ١٤٠ .

(٤) راجع آنفا : بند (٤٣) وما بعده .

(٥) انظر آنفا : بند (٥٠) وما بعده .

الإسلامية . أما البعض الآخر فقد رأى أن إعمال فكرة الجنسية لرسم نطاق عنصر الشعب في الدولة الإسلامية يعتبر تحديداً وتضييقاً ينافي عالمية الدين الإسلامي [١] .

٦٨ = وإذا كنا سنتناول بالتمحيص تلك الآراء فإنه تجدر الإشارة إلى أن تأكيد أو نفي الجنسية الإسلامية لا يخص التاريخ فقط ، أي لا يتعلق فقط بالدولة الإسلامية التي وجدت منذ عهد الرسول الكريم واضمحلت بنهاية الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر . بل إن هذا التأكيد أو النفي يفيد أيضاً في تبرير بعض الأوضاع المعاصرة المتعلقة بالجنسية في الدول الإسلامية التي انسلخت عن الدولة الإسلامية الكبرى بنهاية الهيمنة العثمانية . كما يقدم رؤية مستقبلية للدولة الإسلامية الكبرى التي نشتهي ونروم بعثها من جديد في مستقبل ليس ببعيد إن شاء الله .

بعد هذا التحديد نبدأ بتقدير الاتجاهات السابقة ، ثم نعقب بما نراه .

الفرع الأول : تقويم انتقادي للاتجاهات الفقهية السابقة :

أولاً : نقد الاتجاه الأول :

٦٩ = لا مراء في أن الاتجاه الأول كان له فضل المزاوجة بين الدين الإسلامي وفكرة الجنسية ومحاولة التوفيق بينهما ، رغم حداثة تلك الفكرة الأخيرة .

غير أنه يؤخذ على المذهب الأول فيه ، أنه قد خلط بين فكرة القومية الإسلامية [٢] والجنسية الإسلامية عند الربط بين الدين والجنسية ؛ فالقومية الإسلامية كمحور ارتكاز للأمة الإسلامية تنهض فقط على الدين الإسلامي ، فلا ينتمي إلى الأمة الإسلامية إلا كل مسلم ، ويصح بهذا الخصوص القول بأن الإسلام دين وقومية معاً . فالأمة الإسلامية تعتمد على الوحدة الدينية بين من تشملهم هذه الأمة ، وإن اختلفوا في اللغة أو الجنس أو الحكومات .

أما الجنسية الإسلامية ، فهي وسيلة انتساب ، لا إلى الأمة الإسلامية ، بل إلى الدولة الإسلامية ، ولا تعتمد على الدين وحده ، بل يمكن أن تقوم على التوطن في دار الإسلام وتشمل المسلم وغير المسلم .

---

(١) انظر عرضنا للاتجاه الثاني آنفاً ، بند (٥٩) ومابعده .

(٢) حول مفهوم القومية الإسلامية ، راجع لاحقاً : بند (٨١) وما بعده .

٧٠= ويبدو هذا بوضوح في الوقت الحاضر ، حيث لا تقابل بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فالأولى قد تفرقت بين أكثر من دولة ، ويعيش داخل كل دولة منها فئات من غير المسلمين ، ويتعين تحديد مركزهم من الدولة .

إن الربط بين الدين والجنسية قد أوقع أنصار هذا المذهب في بعض التناقض بخصوص تحديد مركز غير المسلمين . فلقد قرر بعضهم أنه « فيما يتعلق بالجنسية فهي جنسية واحدة ، لأن الإسلام دين وجنسية معاً »[١] ، وهذا يعني أن الجنسية الإسلامية لا يتمتع بها غير المسلم . غير أن هذا البعض عاد ليقول : « أما غير المسلمين في دار الإسلام فالأصل أنهم فيها - أي في دار الإسلام - أجانب إلا من دخل في ذمة المسلمين منهم واعتبر دار الإسلام وطناً له فإنه يكون مواطناً أيضاً »[٢] ، والمواطن هو الذي يتمتع بجنسية الدولة . وهنا نتساءل كيف يكون الإسلام ديناً وجنسية معاً ، في حين أن غير المسلم يعتبر مواطناً أي متمتعاً بالجنسية الإسلامية ، والمفروض أن المواطن هو المسلم للتلازم فقط بين الدين والجنسية ؟!

٧١= أما المذهب الثاني في الاتجاه الأول ، فلا يخلو أيضا من نظر :

فمن ناحية نلاحظ أنه قد ركز على أمور معروفة في الفقه الإسلامي ، وهي التمييز بين العقيدة والشريعة ، وبين العبادات والمعاملات ، ليصل إلى القول بأن الشريعة الإسلامية قد عرفت فكرة الجنسية ، وتلك نتيجة أقرها أنصار المذهب الأول . حقيقة أن صاحب هذا الرأي قد حاول التفرقة بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فالأولى تلتف حول العقيدة ، بينما الثانية يؤدي فهم الشريعة فيها إلى إقرار وجود الجنسية الإسلامية . غير أن تلك المحاولة لم تحرز نتائج ملموسة ، بل وصلت إلى ذات نتائج المذهب الأول . ولعل أهمها هو قصر التمتع بالجنسية الإسلامية على المسلمين وحدهم وحرمان غير المسلمين منها .

وإذا كان صاحب المذهب الثاني قد اعتبر لفظ « الدين » وأخذه بمعنى العقيدة ، فكان من المفروض طالما فصل بين العقيدة والشريعة أن يكون غير المسلم متمتعاً بالجنسية الإسلامية ، خصوصاً أنه يلتزم بجانب الشريعة وتسري في حقه أحكام الإسلام المتعلقة بالمعاملات .

---

(١) انظر : معالم الدولة الإسلامية للدكتور محمد سلام مدكور صـ ٩٨ .

(٢) المرجع السابق للدكتور محمد سلام مدكور ، ذات الصفحة والموضع .

٧٢= ومن ناحية ثانية فإن صاحب المذهب الثاني قد قرر بأنه « إذا ما أردنا أن نعرف ما إذا كانت الشريعة قد منحت الجنسية الإسلامية للذميين في دار الإسلام ، فما علينا إلا أن نتتبع بعض الالتزامات التي فرضتها عليهم وبعض الحقوق التي خولتها لهم ، لنرى بالتالي ما إذا كانت هذه الالتزامات وتلك الحقوق هي نفسها المقررة لمن يتمتعون بهذه الجنسية أم لا .. وإذا ما أدركنا أن حقوق المسلمين التي تعتبر من حقوق الوطنيين ليست مقررة للذميين حق لنا من بعد أن نستخلص نفي الجنسية الإسلامية عن هؤلاء الذميين »[١] .

٧٣= ولا شك أن هذا منطق مقلوب ، وينطوي على مصادرة على المطلوب ، ولا يتفق مع الحقيقة الواقعية .

فأولاً : يلاحظ أن التفاوت في التمتع بالحقوق والتحمل بالواجبات بين الوطني والأجنبي – أي بين المسلم وغير المسلم في مجالنا – إنما يأتي نتيجة للثبوت المسبق للجنسية ، وليس أساساً أو معياراً لذلك الثبوت . فالمنطق يقتضي أن نبحث أولاً في تمتع أو عدم تمتع الشخص بجنسية الدولة ، ثم في مرحلة تالية يثور البحث عن نطاق حقوقه والتزاماته ، والتفاوت بينه وبين الأجنبي .

وثانياً : فإن التفاوت في التمتع بالحقوق والتحمل بالالتزامات لا يعني عدم التمتع بالجنسية . خذ مثلاً نظم الجنسية في غالب الدول الحديثة ، حيث نجد أنها تحرم المتجنس – وهو وطني حاصل على جنسية الدولة بالتجنس أو الزواج – من التمتع ببعض الحقوق السياسية لمدة معينة[٢] ، ولا يجرؤ أحد على إنكار صفته الوطنية أو عضويته التامة في شعب الدولة . ألا نرى في الوقت الحاضر أن دولة رأسمالية مثلاً لا تعهد بشئون الدولة وبعض وظائفها المهمة إلى أشخاص يعتنقون مثلاً الفكر الاشتراكي ، والعكس كذلك ؟! إن من لا يتقلد تلك الوظائف لا يمكن التشكيك في تمتعه بجنسية الدولة .

---

(١) انظر : المقال السابق لأحمد طه السنوسي ، بند (١١٥) صـ ٥٧ .

(٢) انظر مثلا المادة (٩) من قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) ، والمادة (١/١٠ ، ٢) من قانون الجنسية الفرنسية لعام (١٩٧٣) ، وقانون الجنسية القطرية لعام (١٩٦١) والمعدل (م ٨) ، وقانون الجنسية الكويتية لعام (١٩٥٩) والمعدل عام (١٩٨٢) (م ٦) ، وقانون جنسية دولة الإمارات العربية المتحدة لعام (١٩٧٢) والمعدل بالقانون رقم (١٠) لسنة (١٩٧٥) (م ١٣) ، وقانون جنسية سلطنة عمان لعام (١٩٨٣) والمعدل عام (١٩٩٤) (م ٧) .

وثالثاً : فإن المساواة بين المسلم والذمي كانت متحققة على نحوٍ تبادلي ، خذ مثلاً الأعباء المالية ، فالزكاة يلتزم بها المسلم دون الذمي ، وبالمقابل فإن الجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم . وكذلك الخدمة العسكرية يلتزم بها المسلم ، وبالمقابل يدفع الذمي الجزية كبديل عن حق الدفاع ، وإن قبل الدفاع عن البلاد أعفي من الجزية .

وأخيراً : فإن الذمي إذا كان يمنع من بعض الوظائف فليس ذلك تنزيلاً من حقوقه وقدرها ، ذلك « لأن الوظيفة في نظر الشريعة الإسلامية تكليف لا حق .. وللدولة أن تشترط بعض الشروط الخاصة التي تراها ضرورية فيمن تكلفه ببعض الوظائف المعينة ، كما أن هذه الوظائف القليلة التي لا يكلف بها الذمي تقوم على أساس العقيدة الإسلامية أو تتصل بها ، ويظهر فيها عنصر التدين بارزاً ... » [(١)] .

٧٤= ومن ناحية أخيرة ، فإن القول بأن "الرابطة التي تربطهم – أهل الذمة – بهذه الدار ، دار الإسلام ، هي رابطة الموطن وليست رابطة الجنسية[(٢)] ، لا يبرر على نحو كاف ، وجود أهل الذمة في إقليم الدولة الإسلامية ، وتمتعهم بالعديد من الحقوق ، التي يتمتع بها المسلمون أنفسهم . فهذا التمتع يقتضي أساساً أقوى من التوطن . ولن يكون ذلك إلا الجنسية .

ثانياً : **نقد الاتجاه الثاني**

٧٥= ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى القول بأن فكرة الجنسية تنافي عالمية الإسلام، إذ هي فكرة ضيقة . ونحن نرى على العكس أنه لا تعارض بين تلك الفكرة وعالمية الدين الإسلامي .

فالجنسية هي أداة تحديد شعب الدولة ، وهي صفة تفيد الانتماء إلى تلك الدولة . ويمكن اكتساب تلك الصفة بطرق عدة . وفي مفهوم الشريعة الإسلامية يمكن اكتساب صفة المواطن أو الوطني بالإسلام ، أو بالتوطن فقط مع التزام أحكام الإسلام واحترامها .

إن الجنسية بهذا المفهوم تفتح الباب أمام دخول الكثير من البشر في شعب الدولة الإسلامية ، ومنح الجنسية لغير المسلم بناء على التوطن يمهد الطريق أمام استمالته للإسلام . وهنا لا يكون هناك ثمة تعارض مع فكرة الجنسية إذا أخذت بهذا المفهوم الواسع ولم نربط

---

(١) أحكام الذميين للدكتور عبد الكريم زيدان ، بند (٦٣) صـ ٧٨-٧٩ .

(٢) انظر : فكرة الجنسية لأحمد طه السنوسي ، بند (١٣٨) صـ ٦٥ .

بينها وبين الدين ونقصرها على المسلمين وحدهم ، فلن تتنافى مع عالمية الإسلام ، بل على العكس فإنها تخدم أغراضه وتتجاوب مع عالميته .

٧٦= كما أن إنكار فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية يقود في الواقع إلى إنكار وجود الدولة الإسلامية ، وهو وجود أجمع عليه فقهاء الشريعة الإسلامية وفقهاء القانون الدولي على ما سلف البيان [١] ، لأنه إذا كانت الدولة الإسلامية قد وجدت فماذا كانت أداة تحديد ركن الشعب فيها ؟ هل هو الدين فقط ؟ كلا . لأن الاكتفاء بالدين واعتبار الإسلام ديناً وجنسية في آن واحد سيضيق من نطاق شعب الدولة الإسلامية ، ويترك دون تحديد المركز القانوني لغير المسلمين المتوطنين بصفة دائمة في إقليمها .

٧٧= إنه لا يصح الاستناد إلى اعتبار حداثة فكرة الجنسية لنفي معرفة الشريعة الإسلامية لها . فتلك الفكرة – في جوهرها على الأقل – كانت موجودة عندما اكتملت أركان الدولة الإسلامية ، ولكن تحت مسميات أخرى ، كالرعوية [٢]، والمواطنة ، والتابعية، وكلها تفيد انتماء الشخص – أيّاً كانت ديانته – إلى شعب الدولة .

٧٨= أما حجة علمانية الجنسية فلا مجال لها هنا طالما نتكلم عن الدولة الإسلامية وأداة تحديد شعبها ، فالدين هو أحد طرق كسب الجنسية أو الرعوية الإسلامية ، ولكن ليس طريقها الوحيد .

ولا يجب أن ننسى أنه من يوم أن دخل مبدأ العلمانية في مجال تحديد شعب الدولة ، وتم فصل ما بين الدين والجنسية ، بدأت الدولة الإسلامية الكبرى في التفكك والانحلال . ولا شك في أن التمسك بذلك المبدأ ، وعدم المزاوجة بين الجنسية والدين ، سيقضي على كل بادرة أمل في بعث تلك الدولة من جديد ، كما أنه لا يقدم تبريراً للوضع القائم في الدولة الإسلامية من وجود غير المسلمين بها مع تمتعهم بجنسية تلك الدولة .

٧٩= ونضيف أن هذا المبدأ من الممكن أن يتعارض مع فكرة الجنسية الإسلامية إذا أخذنا بالمذهب القائل بأن الإسلام دين وجنسية معاً [٣] ، أي حينما تقوم الجنسية فقط على

---

(١) انظر آنفاً بند (٢٩) وما بعده ، خصوصاً بند (٣١) وما بعده .

(٢) والرعوية ، لغة ، أدق من الجنسية ، ومن الممكن أن تحل محلها ، راجع لاحقاً بند (٩١) .

(٣) راجع آنفا : بند (٤٣) وما بعده .

الدين . أما الجنسية الإسلامية بالمفهوم الذي سنعرضه ، وقيامها على الدين والتوطن ، فهي تسمح بدخول غير المسلمين المتوطنين في الدولة الإسلامية في عضوية شعب تلك الأخيرة ، وتفتح الباب واسعاً أمام كافة البشر للانضواء تحت لواء الإسلام ، وهذا هو مبتغى عالمية الإسلام ذاتها .

وسوف نزيد الأمر إيضاحاً عند عرضنا للرأي الذي نقترحه .

الفرع الثاني: مفهوم الجنسية الإسلامية وتمييزها عن القومية الإسلامية:

٨٠= لا خلاف في أن الإسلام جاء للعالم كافة ، لا لجنس دون جنس أو لقوم دون قوم ، وعلى ذلك فإنه ينكر النزعة القومية ويتنزه عنها . غير أننا إذا كنا نتكلم عن « القومية الإسلامية » فلا نقصد القومية بمعناها المعروف في علمي الاجتماع والقانون ، أي حق كل قوم ينتمون إلى جنس أو عرق ويعدون أمة في أن يشكلوا دولة ، بل إننا نستخدم اصطلاح « القومية الإسلامية » من قبيل التجاوز للدلالة على الرابطة التي تربط المسلمين جميعاً – أيا كانت أجناسهم أو أقوامهم أو عنصرهم – بالأمة الإسلامية [١] ، وذلك بالمقارنة بين الجنسية التي تربط بين الفرد والدولة [٢] .

بعد هذا الإيضاح نتولى التفرقة بين القومية الإسلامية والجنسية الإسلامية .

أولاً : الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية :

٨١= لا مراء في أنه ترتب على ظهور وانتشار الإسلام نشوء أمة إسلامية (nation islamique) ذات حضارة متميزة . ومن المعلوم أن الأمة بمعناها العام ، وكظاهرة اجتماعية وحضارية ، لا توجد إلا إذا توافرت لها وحدة الشعور النفسي والروحي نتيجة لاتحاد أهلها في عناصر عديدة ، بحيث يكونون وحدة لها كيانها الذاتي ، ومن المقطوع به

---

(١) ولذلك نقول إن أمة الرسول ﷺ هي التي آمنت به ، أما قومه فهم الجنس أو العرق الذي ينتمي إليه ، ولو كانوا كافرين به وبعبارة أخرى ، نقول : إن العرب هم قوم محمد ﷺ ، وأما أمته فهي تشمل المسلمين من جميع الأقوام أو الأجناس والشعوب .

(٢) وقارب في التمييز بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية : آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي صـ ١٧٧ وما بعدها .

أن الدين يؤلف بين قلوب الناس ويحقق وحدتهم النفسية ، ويؤجج الشعور القومي بالانتماء إلى الجماعة . والرابطة التي أوجدها الإسلام لتحديد رعايا الأمة الإسلامية وتحديد المنتمين إليها تنبع منه ، وهي اعتناق الإسلام .

٨٢= وعلى هذا فإن الأمة الإسلامية هي تلك التي يدخل في نطاقها كل من اعتنق الإسلام ديناً ومن يعتنقه من بعد ، وهي بذلك لا يوجد أمامها حدود أو قيود تقف دون امتدادها ، وقابلة لشمول العالم كله . وداخلها يكون المسلم أخاً للمسلم في كل صقع وفي كل قبيل ، وإن لم تضمهما دولة واحدة أو يجمعها حكم واحد [١] . فالإسلام هو عمدة الرابطة داخل الأمة الإسلامية .

وإذا كان لنا أن نبلور تلك الرابطة ، فنقول إنها رابطة « الأخوة الإسلامية » (la Fraternité musulmane) ، والتي تشكل جوهر القومية الإسلامية [٢] .

٨٣= وتمييز الأمة الإسلامية وتحديد مفهومها على هذا النحو يبصر بأنه ما كان يجب على أنصار الاتجاهات السابق دراستها إقحام فكرة الجنسية التي هي لصيقة بالدولة الإسلامية بالأمة الإسلامية في هذا المجال . فلا ريب في أن رابطة « الأخوة الدينية الإسلامية » ، القائمة على اعتناق الدين الإسلامي ، تسمو على صلة أو رابطة الجنسية ، لأنها عالمية الاتجاه ، إنسانية النزعة . فالانتماء إلى العقيدة الإسلامية هو الرباط الذي بين المسلم والأمة الإسلامية [٣] ، وهو رباط ديني اجتماعي وطبيعي . وذلك على عكس رباط الجنسية الذي هو رباط قانوني سياسي وصناعي ، ويخضع في تنظيمه لأهواء السياسة وتقلباتها . وإعماله في مجال تحديد شعب الأمة الإسلامية ينافي ويتناقض مع الأساس الذي تقوم عليه وهو الدين وعالميته .

٨٤= وعلى هذا النحو يجب أن نفهم ما قرره الثقاة من العلماء بقولهم : إن الإسلام لم يعتبر في تكوين الأمة الإسلامية « الجنسية ، ولا العنصرية ولا التوطن في بلد معين كما ألفته

---

(١) قارب الإسلام والسياسة (بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام) للدكتور حسين فوزي النجار ، بالذات صـ ١٦٢ :

(٢) ويتأتى هذا من قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ سورة الحجرات : ١٠ ، وقوله ﷻ : ﴿ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ سورة آل عمران : ١٠٣ ، وقال ﷺ : « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه » .

(٣) انظر : الحضارة الإسلامية للدكتور علي حسن الخربوطلي ، صـ ١٧-١٨ .

الأوضاع البشرية للدول . ولقد رأى أن في ذلك تحديداً وتضييقاً ينافي عالميته وعمومه كدين سماوي .. (كما رأى) أن يوحد بين الجميع بالفكرة أو العقيدة التي يعتنقها الكل عن إيمان ورضاً ، وتكون تلك العقيدة هي الوحدة المشتركة بينهم والروح السارية فيهم » [١] . وقد غلبت تلك « الأخوة الدينية الإسلامية » كل صلة سواها ، حتى صلة النسب ، وربطت هذه الأخوة بين قلوب المسلمين حتى أصبحوا أمة واحدة كبرى [٢] .

وبهذا يشكل المسلمون ، سواء كانوا رعايا دولة إسلامية أو غير إسلامية ، أمة واحدة بالرغم من الحدود السياسية [٣] .

٨٥= ولما كان الدين يرسم كل شيء في حياة المجتمع ، فهو أساس الأمة وموجهها، ولا يمكن تصور أمة إسلامية ، وقومية إسلامية بلا دين [٤] ، وما كان بالمقدور إيجاد معيار آخر لتحديد شعب الأمة الإسلامية وتمييزه عن شعوب البلاد الأخرى ، كرابطة العصبية القبلية ، أو العرق والجنس ، بل جاء الإسلام ليحارب تلك الروابط جميعاً [٥] ، إذ الناس كلهم من أصل واحد ونفس واحدة [٦] .

---

(١) راجع : الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت صـ ٤٣٣ .

(٢) راجع : المساواة في الإسلام للدكتور محمد بديع شريف صـ ٣٨-٣٩ ، والمرجع المشار إليه سلفاً للشيخ محمود شلتوت صـ ٤٣٤-٤٣٥ ، والإسلام وأوضاعنا القانونية لعبد القادر عودة صـ ١١١-١٢١ .

(٣) انظر : A.RACHID : L'islam et le Droit des gens .

"Les mahometans, qu'ils soient sujets d'un Etat musulman ou qu'ils dépendent de gouvernement non islamique, forment tous, une même "Nation" Nonobstant les frontières politiques ".

(٤) من توجيهات الإسلام للشيخ محمود شلتوت صـ ٤٦٥ .

(٥) انظر : العدالة الاجتماعية في الإسلام للأستاذ أنور محمد صـ ١٧ وما بعدها ، والمساواة في الإسلام للدكتور محمد بديع شريف صـ ٤٢ ، ٤٣ .

(٦) قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ سورة الحجرات : ١٣ ، كما قال ﷺ في حجة الوداع : « يا أيها الناس إن ربكم لواحد ، وإن أباكم لواحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ، ولا لأبيض على أسود ، فضل إلا بالتقوى » .

٨٦= بيد أنه داخل هذا الإطار لا يمكن قبول فكرة الجنسية كأداة لتحديد شعب الأمة الإسلامية ، إذ هي أداة تحديد الانتماء إلى دولة وليس إلى أمة . وفكرة الجنسية يلزم أن تكون محددة ومنضبطة ، بأن تكون قواعدها قادرة فنياً على تحديد عنصر الشعب في الدولة في زمن معين ، فإذا أقحمت بغير حق في مجال تحديد شعب أمة معينة - كالأمة الإسلامية التي ينتمي أفرادها إلى دين واحد - فإنها تكون مدعاة للاضطراب والتناقض مع طبيعة وأهداف تلك الأمة .

أما فكرة القومية الإسلامية - أو الاخوة الإسلامية - وقيامها على اعتناق الدين الإسلامي فهي التي تتفق مع طبيعة هذا الدين ذي النزعة العالمية ، والذي يتلاءم معه عدم تحديد الوعاء البشري له ، بل يجب توسيع هذا الوعاء وجعله مفتوحاً لكل شخص يعتنق دين الإسلام ، بغض النظر عن رباط الإقليم أو الموطن .

٨٧= وإذا كان البعض قد ذهب إلى القول بأن التصوير الإسلامي للدولة يتطابق في عناصره الثلاثة المادية مع التصوير الغربي إلا في عنصر القومية ، فالقومية باعتبارها رابطة تنظيمية تعد عنصراً من عناصر الدولة الإسلامية [١] ، إلا أن ذلك يشكل - في رأينا - خلطاً غير جائز بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية ، خصوصاً في الآونة المعاصرة ، حيث تفرقت الأمة الإسلامية إلى عدة دول وليست دولة واحدة .

إن الاخوة الإسلامية - أو القومية الإسلامية - هي التي تربط المسلمين بالأمة الإسلامية ، وهي تؤدي إلى تمهيد الطريق أمام أبناء تلك الأمة إلى إعادة تكوين الدولة الإسلامية الكبرى المرتقبة ، أي الصورة المثلى للدولة ، الدولة القومية الإسلامية التي تضم جميع أبناء الأمة الإسلامية .

وفي تلك اللحظة فقط يمكن الكلام عن الجنسية ، أو الرعوية ، أو المواطنة الإسلامية .

ثانياً : الدولة الإسلامية والجنسية أو الرعوية الإسلامية :

٨٨= بيد أن فكرة « الاخوة الإسلامية » - كأداة لتحديد انتماء الفرد إلى الأمة

---

(١) انظر : فكرة الدولة في الإسلام للدكتور محمد عبد الله العربي ، مجلة القانون والاقتصاد ، (١٩٥٦) ، السنة (٢٦) ، صـ ٣٥٣ وما بعدها ، بالذات صـ ٣٦٢-٣٦٣ .

الإسلامية - تتفق مع التطور التاريخي لفكرة الانتماء أو الانتساب ذاتها ، فقد أوضحنا فيما قبل [(١)] أن الدين عموماً - كرابطة تابعية أو انتماء - كان الأسبق في الظهور من الناحية الزمنية من أية رابطة أخرى .

غير أن ظهور الجنسية في وقت لاحق قد فرض المزاوجة بينها وبين الدين ، مع توسيع مفهومها بما يتلاءم مع أساسها الديني التاريخي والقديم .

٨٩= وقد فرض تلك المزاوجة في الشريعة الإسلامية ظهور الدولة الإسلامية بالمعنى الفني لهذا الاصطلاح [(٢)] ، ووجود طوائف من غير المسلمين بين أفراد شعبها . ومع ظهور الدولة الإسلامية ، ومقارنتها بالأمة الإسلامية التي أوضحنا معالمها ، نقول : إن الفقه الإسلامي قد جعل لفكرة الأمة مدلولاً مختلفاً عن فكرة الدولة ، ويعتبر لكل من الأمة والدولة مركزاً قانونياً محدداً . فالإسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعاً إخواناً في العقيدة، أياً كان موطنهم ، ومن حيث كونه جنسية فإنه يمكن أن يضم المسلمين وغير المسلمين باعتبارهم جميعاً إخواناً في الوطن [(٣)] .

٩٠= حقيقة أن الدولة الإسلامية قد تفككت وغير قائمة الآن [(٤)] ، غير أننا نسارع

---

(١) راجع آنفاً : بند (٢٢) وما بعده .

(٢) راجع قبلاً : بند (٣٠) ومابعده .

(٣) انظر آثار الحرب والفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي صـ ١٧٧-١٧٨ .

(٤) ومن غير المتعذر أن ندرك أن قيام الدولة الإسلامية الآن يلقى اعتراضاً ومقاومة من دول الغرب التي مازالت تذكر دروس الماضي عند انتشار الإسلام واتساع حدود الدولة الإسلامية حتى وصلت وسط أوربا وشمال إيطاليا وسويسرا وجزءاً كبيراً من فرنسا ، وذلك من حوالي عام (٨٩٠) حتى (٩٩٠م) . فتلك الدول تخشى أن تقوم دولة إسلامية حقيقية يشتد عودها يوماً فتعيد الكرة وتقوم باستعادة المناطق التي دخلتها الفتوحات الإسلامية وسيطر عليها المسلمون فترة ليست بقصيرة . وككل شخص اعتباري فإن حياة الدول سلسلة من الأحداث متتالية فهي تنشأ وتزدهر ، وتسود وتتدهور، ولا يخرج عن تلك القاعدة حال الدولة الإسلامية . فبعد أن نمت وازدهرت ، اضمحلت بسبب كيد أعدائها . وتزامن مع ذلك ظهور فكرة الجنسية في القانون المعاصر ، والتي لا نتردد في أن نقول بأنها ما وجدت إلا مع اقتحام الاتجاه العلماني بمجتمع المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر ، والذي أخذ يغالب الإسلام في عنف ، ويرد فقه الإسلام عن الحياة السياسية والمدنية ، وقاد أنصاره معركة فصل الدين عن الدولة، ونادوا بأن الدين لله والوطن للجميع .

في الاتجاه العلماني وتقييمه انظر : الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه للدكتور محمد البهي صـ ٣٥٣ ومابعدها .

إلى القول بأن فكرة الجنسية قد عرفت في حياة تلك الدولة ، وما تزال قائمة حتى بعد اضمحلالها ، ومتابعة البحث فيها لا يخلو من فائدة . ولكن يجب علينا أن نقبل الوضع الحالي للمجتمع الإسلامي ، ونعتبر أن الدول الإسلامية جميعها – على اختلاف أقطارها وحكوماتها – ممثلة للدولة الإسلامية الكبرى في تطبيق الشريعة الإسلامية ، وتجعل الجنسية أو المواطنة [(١)] أو الرعوية تقوم ليس فقط على اعتناق الدين الإسلامي – كما هو الحال في القومية أو الأخوة الإسلامية – بل أيضاً على التوطن في دار الإسلام والتزام قواعده وأحكامه .

٩١= وقبل التطرق إلى بيان نظام الجنسية في الفقه الإسلامي نذكر بما أسلفنا قوله [(٢)] من أن فكرة الجنسية قد عرفت تحت مسميات أخرى ، كالتابعية والرعوية . وكلها أفكار تدل على الانتماء والانتساب إلى الدولة الإسلامية .

وقد يقال مثلاً إن فكرة الرعوية لا تتطابق مع فكرة الجنسية . ذلك أن « الرعوية » اصطلاح يطلق على أفراد الشعوب المستعمرة أو التابعة ناقصة السيادة . فهم « رعايا » (sujets) بالمقارنة بالمواطنين (citoyens) أعضاء شعب الدولة المستعمرة [(٣)] . فالجزائري كان يعتبر رعية فرنسية (Sujet Français) بينما الفرنسي كان مواطناً فرنسياً (Citoyen Français) .

غير أن هذه التفرقة الاصطلاحية غير صحيحة من وجهة نظر إسلامية . ذلك أن لفظ « الرعية » يفيد كل شخص يكون تحت رعاية مسؤول . « والراعي » يعني الحاكم ، أو السلطة الحاكمة ، و « الرعايا » هم المحكومون أي من يرعاهم الحاكم ويحمي مصالحهم . والرسول المصطفى يقول : « كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته ، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته ، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها ... » [(٤)] .

---

(١) انظر نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور لأبي الأعلى المودودي صـ ٣٠٠ ، حيث تكلم عن المواطنة وأسسها كمرادف لاصطلاح الجنسية .

(٢) راجع آنفا : بند (٧٧) .

(٣) انظر : NIBOYET : Cours de Droit internationa privé français. Paris – Sirey, 2 ème éd., 1949, N. 53 p.6 – 70 .

والقانون الدولي الخاص المصري للدكتور حامد زكي ، بند (٢٩٧) صـ ٤٨٢-٤٨٣ ، والقانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : (١٢٩/١) بند (٥٦) .

(٤) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في عدة مواضع أولها كتاب الجمعة : باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٩٣) ، ومسلم في كتاب الإمارة : باب فضيلة الإمام العادل برقم (١٨٢٩) .

وعلى ذلك فإن اصطلاح « الرعوية » يعد مرادفاً في الفقه الإسلامي للجنسية ، وهو يفيد الانتماء إلى الدولة الإسلامية ، مثلما تفيد الجنسية الانتماء إلى الدولة في مفهومها القانوني . أي أن مضمون فكرة الجنسية وليس لفظها كان معروفاً ، ولا يصح الاحتجاج بأن تلك الفكرة حديثة جهلتها الشريعة الإسلامية .

٩٢= ونصل إلى القول بأن هناك جنسية إسلامية كانت تفيد قديماً الانتساب إلى الدولة الإسلامية ، وتلك الجنسية لا تزال قائمة ، وتفيد الانتساب إلى الدول التي انسلخت عن الدولة الإسلامية بعد انحلالها إذا كانت تحكم وفق أحكام الشريعة الغراء . والجنسية الإسلامية يتمتع بها المسلم وغير المسلم ، ولكن تفصيل ذلك يقتضي التعرض لطرق ثبوت الجنسية الإسلامية .

الفرع الثالث : طرق ثبوت الجنسية الإسلامية وفقدها :

أولاً : طرق ثبوت الجنسية الإسلامية :

٩٣= انتهى أنصار الاتجاه الأول الذي عرضناه فيما قبل [١] إلى أن الجنسية الإسلامية لا يتمتع بها إلا المسلم ، والمسلمون وحدهم هم أعضاء شعب الدولة الإسلامية . أما الذميون فهم أجانب ذوو مركز خاص .

وتلك نتيجة طبيعية لاعتبار الإسلام ديناً وجنسية في آن واحد . فمن يدين بالإسلام فهو عضو في شعب الدولة الإسلامية ، ومن لا يعتنق الإسلام لا يعد كذلك .

٩٤= غير أننا رفضنا هذا النظر ، لأنه يضيق من فكرة الجنسية الإسلامية بما يجعلها تتنافى مع عالمية الإسلام من ناحية ، كما أنه يهمل من ناحية أخرى تحديد الوضع القانوني لغير المسلمين الذين يعيشون في ديار الإسلام ، وهو وضع يقربهم إلى حد كبير من الوضع القانوني للمسلمين . ولا غرو أن أهمية تحديد هذا الوضع بالنسبة لغير المسلمين تفيد في وقتنا الحاضر ، إذ يقدم تبريراً وبياناً لمركز غير المسلمين في الدول الإسلامية .

---

(١) راجع آنفاً : بند (٤٢) ومابعده .

ونحن نرى مع الفقه الراجح [١] أن الجنسية الإسلامية تثبت للمسلم على أساس الدين الإسلامي واعتناقه إياه ، كما تثبت لغير المسلم المتوطن بصفة دائمة في البلاد الإسلامية ، وذلك على أساس التوطن والتزام أحكام الإسلام ، وهو ما لا يتوفر إلا بالنسبة للذمي دون المستأمن .

ونتعرض فيما يلي لطرق ثبوت الجنسية الإسلامية .

١ - الطريق الأول : الإسلام :

٩٥= غني عن البيان أن الجنسية الإسلامية باعتبارها أداة تحديد شعب الدولة الإسلامية تتخذ من اعتناق الدين الإسلامي أساساً وطريقاً رئيسياً للحصول على الجنسية ، وجنسية المسلم هي جنسية أصلية . ولا نقصد بالجنسية الأصلية ، تلك المتعارف عليها في فقه القانون الدولي الخاص ، أي التي تثبت منذ الميلاد ، بل تلك التي تثبت للشخص باعتناقه الإسلام ، وهو يكون كذلك في أية لحظة من لحظات حياته . وعلى ذلك فإن الأفراد غير المسلمين الذين ينتمون إلى دولة أجنبية ، أو كما يقال في الاصطلاح الفقهي الحربيون ، يمكنهم أن يصيروا مواطنين أصليين في الدولة الإسلامية ، أي يتمتعون بجنسيتها باعتناقهم الإسلام .

٩٦= غير أن الجنسية الإسلامية الأصلية يمكن أن تتخذ ذات المفهوم المعروف في قوانين الجنسية المعاصرة بالنسبة للأولاد القصر للمسلم . حيث أن الجنسية الأصلية تثبت لهم من وقت مولدهم ، وسوف نشير إلى ذلك لاحقاً [٢] .

٩٧= ومهما يكن من أمر فإنه بخصوص المسلمين فقط يصح القول بأن الإسلام دين وجنسية معاً ، أي يصدق هنا ما ذهب إليه أنصار الاتجاه الأول من الربط بشأن المسلمين وحدهم بين الدين والجنسية .

---

(١) انظر : التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة (٣٠٧/١) ومابعدها ، بند ٢٣٢ ومابعده ، والقانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلم ، هامش (١) صـ ٣٣٦ ، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي علي منصور صـ ٢٥٦ ومابعدها ، وأحكام الذميين للدكتور عبد الكريم زيدان ، بند (٤٧) ومابعده صـ ٦١ ومابعدها ، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة للدكتور وهبة الزحيلي صـ ١٧٧ ومابعدها ، ومعالم الدولة الإسلامية للدكتور محمد سلام مدكور صـ ٩٨ ، وكذلك الوسيط في الجنسية ومركز الأجانب للدكتور فؤاد رياض ، بند (١٠٢) صـ ١٠٣-١٠٤ .

S.RAMADAN : Islamic law. its scope and equity . 2 nd . ed., Geneva , 1970 , p. 113 et 122, ABDUL – RRAHMAN : Non muslims under shari'ah (Islamic law). chicgo 1979 p. 22.

(٢) راجع لاحقاً : بند (١١٠) وما بعده .

غير أنه لا يجب قصر التمتع بالجنسية الإسلامية على المسلمين وحدهم كما فعل أنصار الاتجاه المشار إليه ، لأن ذلك يؤدي إلى تضييق مفهوم الجنسية الإسلامية ، على نحو يصح القول معه بأن فكرة الجنسية تتعارض مع عالمية الإسلام . فهناك طرق أخرى للحصول على الجنسية الإسلامية تبرر وجود غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية وتحدد مركزهم القانوني منها .

٢- الطريق الثاني : التجنس بالتوطن الدائم :

٩٨= كما تكتسب الجنسية الوطنية في الدول المعاصرة بناء على التجنس القائم على الإقامة العادية الطويلة، أو التوطن في إقليم الدولة والذي يفيد اندماج الشخص في شعبها [١]، فإن الفقه الإسلامي قد عرف طريقه الحصول على الجنسية الإسلامية بناء على التوطن أو الإقامة الدائمة بالدولة الإسلامية ، وذلك بالنسبة لبعض غير المسلمين وهم الذميون [٢] ، فعقد الذمة يعطي الذمي حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام ، ويكفل له مساواة شبه تامة مع المسلمين ، بحيث يصير له مالهم وعليه ما عليهم . وهذا يتطابق مع فكرة التجنس المعروفة في فقه القانون الدولي المعاصر [٣] ، بما يقود إلى القول بأن الذمي يتمتع بالجنسية الإسلامية [٤] .

---

(١) ومدة الإقامة تختلف من دولة إلى أخرى ، فهي خمس سنوات في قانون الجنسية اليابانية لعام (١٩٨٥) (م ٥/١)، وفي قانون الجنسية الهولندية لعام (١٩٨٥) (م ٨/١) وفي قانون الجنسية الفرنسية لعام (١٩٩٢) (م ٦٢) ، وفي قانون الجنسية الانجليزية لعام (١٩٨١) ، وهي ست سنوات في قانون الجنسية البرتغالية لعام (١٩٨١) (م ٦/أب) ، وهي عشرون عاماً في قانون الجنسية الكويتية لعام (١٩٥٩) والمعدل عام (١٩٨٢) (م ٤) وقانون جنسية دولة الإمارات العربية المتحدة لعام (١٩٧٢) والمعدل عام (١٩٧٥) (م ٨) ، وهي خمس عشرة سنة في قانون جنسية عمان لعام (١٩٨٣) (م ٢/٢) ، وهي عشر سنوات في قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) (م ٤ خامساً) ونظام الجنسية العربية السعودية لعام (١٣٧٤هـ) المعدل في عام (١٣٨١هـ) .

(٢) في معنى الذمي راجع آنفاً : بند (٣٥) ومابعده .

(٣) انظر : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام لعلي علي منصور صـ ٣٥٠ ، وأحكام الذميين للدكتور عبد الكريم زيدان ، بند (٢١) في النهاية صـ ٢٤ .

(٤) انظر : « I.Doi ABDULRRAHMAN : Non muslims under shari'ah » .

مرجع سابق ، صـ ٢٢ حيث يقول:

"The pledge of security and guarantee given to the non-muslims is like the political nationality given in the modern times on the basis of which people a acquire all their rights as the nationals of certein country and become Liable to responsabilities, the Dhimmis from this point of view are the people of the abode of Islam (Ahl dar al-islam) and hence the possessors of "Islamic Nationality" al-Jinsiyyah alislamiyyah "...".

٩٩ = وكتابات الفقه الإسلامي لا تناقض هذا التحليل ، فقد جاء في شرح السير الكبير « لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم ومنهم وصاروا من أهل دار الإسلام »[١]، وجاء في بدائع الصنائع أن « الذمي من أهل دار الإسلام » [٢] ، وجاء في شرح منتهى الإرادات « وأما كون الذمي فيه كالمسلم فلعموم الخبر ولأنه من دار الإسلام » [٣]، وجاء في المغني لابن قدامة « هي لكم أي لأهل دار الإسلام ، والذمي من أهل الدار التي تجري عليه أحكامها »[٤]، وجاء في فتح القدير « ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار » [٥] .

١٠٠ = فتلك الكتابات تتكلم عن الذمي واعتباره من أهل دار الإسلام ، ولاشك أن من هو من أهل الدار لا يعد أجنبياً عنها ، فهو من أصحابها ، أي في لغة الجنسية من الوطنيين . ونحن نرى أن القول بغير ذلك يعد تكييفاً معوجاً لمركز الذميين في دار الإسلام ، وعلى ذلك فنحن لا نقبل ما قاله البعض من أن « الأساس القانوني الذي يوجد به أهل الذمة في دار الإسلام وعليه ينتمون إلى هذه الدار يختلف عن الأساس الذي يستند إليه المسلمون في وجودهم فيها وتبعيتهم لها .. فالمسلمون ينتمون إلى دار الإسلام بناء على رابطة الجنسية .. أما أهل الذمة فنحن نكيف تبعيتهم لدار الإسلام على أساس التوطن » ، « إن الرابطة التي تربطهم بهذه الدار - دار الإسلام - هي رابطة الموطن وليست رابطة الجنسية » [٦] .

١٠١ = إن أهل الذمة يتمتعون بالجنسية الإسلامية ، وهي في حقهم لا تقوم على أساس العقيدة ، بل على أساس التوطن والإقامة الدائمة التي تفيد - على الأقل - الاندماج الاجتماعي وليس الروحي في شعب دولة الإسلام ، وهذا الاندماج الاجتماعي - كالروحي - يؤهل لعضوية شعب الدولة [٧] ، وذلك الاندماج يتأتى من الاستقرار بدار الدولة . أو كما

---

(١) انظر شرح السير الكبير للسرخسي (١/١٤٠) .
(٢) انظر بدائع الصنائع للكاساني (٥/٢٨١) .
(٣) شرح منتهى الإرادات (٢/٤٢٩) .
(٤) انظر : المغني لابن قدامة (٥/٢١٦) .
(٥) راجع : فتح القدير لابن الهمام (٤/٣٧٥) .
(٦) فكرة الجنسية لأحمد طه السنوسي ، بند (١٢٩) صـ ٦٣ ، وبند (١٣٨) صـ ٦٥ على التوالي .
(٧) انظر : القانون الإسلامي لـ Said RAMADAN صـ ١١٣ ، حيث يقول :
"The political status and allegiance which arise from membership are to be based Upon two fundamentals (1) allegiance to one's own conscience , and (2) Social allegiance to the society in which on lives".

يرى بعض العلماء « تقوم الجنسية في الشريعة الإسلامية على أساس الدار ، أو بتعبير آخر على أساس الإسلام ومسالمته والتزام أحكامه أو الكفر به ، فأهل دار الإسلام لهم جنسية واحدة سواء كانوا مسلمين أو ذميين محكومين بحكومة واحدة أو بحكومات متعددة »[١] .

١٠٢ = غير أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن القول بأن عقد الذمة هو أساس تمتع غير المسلم بالجنسية الإسلامية لا يعني أن حصوله على تلك الأخيرة يستند إلى أساس تعاقدي بحت بحيث تقف فيه الدولة والفرد على قدم المساواة مثلما ذهب إلى ذلك جانب من الفقه في بعض الدول[٢] .

فالواقع أن الجنسية الإسلامية هي نظام قانوني وشرعي تتمتع فيه الدولة الإسلامية بسلطة تنظيمه ووضع أحكامه على التفصيل الذي أسلفنا بيانه[٣] ، وما عقد الذمة إلا كنوع من الإذن بالتوطن في الديار الإسلامية ، وكنوع من طلب الحصول على الجنسية الإسلامية ، وكلا الأمرين – أي الإذن بالتوطن والطلب – لازمان في التشريعات الحديثة للحصول على جنسية الدولة بطريق التجنس[٤] .

١٠٣ = بيد أن منح الجنسية الإسلامية لغير المسلمين المتوطنين في الدولة يمكن أن يبرر الوضع القائم في الدول الإسلامية حالياً من وجود طوائف غير إسلامية تعيش على نحو دائم ، وفي إخاء مع المسلمين . فتمتعهم بالجنسية في تلك الدول لا يخرج عن المبادئ المستقرة في الفقه الإسلامي على نحو ما عرضنا .

ولا خوف على تلك الدول ، كما لا خوف على الذمي نفسه من ذلك . فمن ناحية نرى أن إعطاء الجنسية للذميين من شأنه استمالتهم إلى الإسلام الذي قد يدخل إلى قلوبهم ، وهذا هو جوهر عالمية الإسلام . وحتى إن لم يتحقق ذلك ، فأحكام الإسلام سوف تسري عليهم ولن يزاحمها أي قوانين أو أحكام أخرى ، وذلك إذا لجأوا إلى القاضي المسلم ، وهو

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة ، بند (٢٣٢) صـ ٣٠٧ ، وكذلك نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور لأبي الأعلى المودودي صـ ٣٠٢ .

(٢) راجع آنفاً : بند (١٣) وما بعده .

(٣) راجع آنفاً : بند ١١-١٢ .

(٤) والإذن بالتوطن يستفاد من ضرورة الإقامة مدة معينة في إقليم الدولة ، والإقامة المعتد بها هي فقط الإقامة المشروعة ، التي يلزم لبدئها تصريح أو إذن بالإقامة .

الوضع الأصلي في خصوص معاملاتهم المالية [١] . ومن ناحية غير المسلمين أنفسهم نرى أن تمتعهم بالجنسية الإسلامية على أساس توطنهم سيكفل لهم حقوق المواطن من حيث التمتع بالحقوق الخاصة والعامة ، بالانتفاع بالمرافق العامة ، وحق التقاضي ، عدا بعض الوظائف التي يكون فيها معنى التدين بارزاً .

١٠٤= وإذا كان الذمي فقط هو الذي يتمتع بالجنسية الإسلامية من بين غير المسلمين ، فهذا يعني أن المستأمنين [٢] لا يتمتعون بها ، فإقامتهم المؤقتة تجعلهم يشكلون فئة الأجانب في الدولة الإسلامية ، ومع ذلك إذا جاوزت مدة إقامتهم في تلك الأخيرة مدة السنة فيستطيعون الحصول على الجنسية الإسلامية ، إذ يصير الذمي من أهل دار الإسلام إذا وافق ولي الأمر أو نائبه على ذلك .

١٠٥= أما الحربيون - أو أهل الدول الأجنبية غير الإسلامية - فهم لا يتمتعون كذلك بالجنسية الإسلامية على أساس إنكارهم الإسلام وعدم التزامهم أحكامه ، على أنه يمكنهم الحصول على تلك الجنسية بدخولهم في ذمة المسلمين وهجرتهم إلى الدولة الإسلامية وتوطنهم بها والتزامهم أحكام الشريعة الإسلامية . غير أنه لا تلزم تلك الهجرة إذا اعتنقوا الإسلام ، فيصيرون متمتعين بالجنسية الإسلامية بمجرد إسلامهم .

٣- الطريق الثالث : الزواج :

١٠٦= إذا كانت التشريعات الحديثة في مجال الجنسية تجعل من الزواج - أي زواج الأجنبية من أحد الوطنيين - سبيلاً للحصول على جنسية الدولة [٣] ، فذلك ليس وضعاً

---

(١) أما علاقات الأحوال الشخصية لهم ، فهي تخضع لأحكام دياناتهم .

(٢) في معنى المستأمن انظر آنفاً : بند (٣٧) وما بعده .

(٣) من ذلك قانون الجنسية الصينية لعام (١٩٨٠) (م ٧)، وقانون جنسية ألمانيا الشرقية لعام (١٩٦٧) (م ٤) ، وقانون الجنسية الكندية لعام (١٩٧٧) (م ٥) ، وقانون الجنسية اليابانية لعام (١٩٨٥) (م ٧) ، وقانون الجنسية الإيطالية المعدل عام (١٩٨٣) (م أولى) ، وقانون الجنسية الهولندية لعام (١٩٨٥) (م ٨٢) ، وقانون الجنسية النمساوية لعام (١٩٨٣) (م ١١)، وقانون الجنسية البرتغالية لعام (١٩٨١) (م ١/٣) ، وقانون الجنسية الزائيرية لعام (١٩٨١) (م ١٩) ، وقانون الجنسية الفرنسية لعام (١٩٧٣) (م ١/٣٧) ، وقانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) (م ٧) ، ونظام الجنسية العربية السعودية لعام (١٣٧٤هـ) المعدل عام (١٣٨٠هـ) (م ١٦) ، وقانون جنسية الإمارات العربية المتحدة المعدل عام (١٩٧٥) (م ٣) ، وقانون جنسية سلطنة عمان المعدل عام (١٩٩٤) (م ٥) ...

خاصاً بها . فقد عرفته من قبل نظرية الجنسية في الشريعة الإسلامية .

١٠٧ = فإذا تزوجت أجنبية (محاربة في الاصطلاح الفقهي المعتاد) بمسلم أو بذمي - وهما ممن يتمتعون بالجنسية الإسلامية - فإنها تكتسب تلك الجنسية ، مادام عقد الزواج صحيحاً حسب أحكام الشريعة الإسلامية ، لكن يلزم - على كل حال - أن تدخل الزوجة وتستقر بالدولة الإسلامية . فصحة الزواج ، واستقرارها لازمان لحصولها على الجنسية الإسلامية .

كل هذا إذا ظلت الزوجة محتفظة بدينها غير الإسلامي . وهنا يثور التساؤل عن حكم حصولها على الجنسية إذا تزوجت أجنبية غير مسلمة (حربية) بمسلم ثم أسلمت بعد ذلك . وهنا يقرر الفقهاء أنها تكتسب الجنسية الإسلامية بالإسلام ، وتصير من ذوى الجنسية الأصلية ، ولا يلزم هجرتها إلى الدولة الإسلامية .

١٠٨ = وغير خاف هنا أن الفقه الإسلامي يأخذ بمذهب وحدة الجنسية في الأسرة ، فالمرأة تتبع الزوج في جنسيته . وفي هذا المعنى ورد في شرح السير الكبير « .. إن المرأة تابعة للزوج في المقام ، والزوج لا يكون تابعاً لامرأته ، فإذا تزوجت المستأمنة في دارنا مسلماً أو ذمياً صارت ذمية ، بخلاف المستأمن إذا تزوج ذمية .. وعلى هذا لو تزوج مستأمن بمستأمنة في دارنا ثم صار الرجل ذمياً كانت ذمية »[١] . كما جاء في المبسوط أن « الحربية المستأمنة إذا تزوجت مسلماً أو ذمياً فقد توطنت وصارت ذمية ، لأن المرأة في السكن تابعة للزوج .. »[٢] .

١٠٩ = وإذا كانت الزوجة تتبع زوجها ، إلا أن العكس ليس صحيحاً ، فالزوج لا يتبع جنسية زوجته . وعلى هذا ، إذا تزوجت امرأة ذمية من مستأمن ، في دار الإسلام ، فلا يصير الزوج ذمياً بالزواج منها ، أي لا يتمتع بالجنسية الإسلامية [٣] . أما زواج المسلمة بمستأمن فلا يثير مشكلة ، لأنه غير جائز شرعاً .

٤- الطريق الرابع : التبعية العائلية :

١١٠ = ترتب نظم الجنسية في النظم القانونية المختلفة على التجنس بجنسية الدولة

---

(١) شرح السير الكبير (٤/١١٥) .

(٢) انظر : المبسوط للسرخسي (١٠/٨٤) ، وبدائع الصنائع (٧/١١٠) ، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي صـ ٢٥١-٢٥٢ .

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة صـ ٣٠٨ .

آثاراً عائلية أو جماعية بالنسبة لأسرة الأجنبي الذي يتجنس بجنسية الدولة . وتتجه في مجموعها إلى إكساب الأولاد القصر للمتجنس الجنسية الوطنية ، وذلك بقوة القانون ، ولكنها تختلف بالنسبة لمد تلك الجنسية إلى زوجة المتجنس ، فمنها ما يجعلها تدخل بقوة النظام في جنسية الزوج الوطنية (١) ، ومنها ما يعلق ذلك الدخول على إعلان رغبتها (٢) .

١١١= وفي الفقه الإسلامي مبادئ قريبة (٣) ، فإذا أسلم الزوجان أو دخلا في الذمة فيتبعهما الأولاد القصر . وإذا أسلم الأب وحده أو دخل في الذمة تبعه الأولاد ، وإذا أسلمت الأم وحدها أو صارت ذمية تبعها الأولاد .

والقاعدة في الشريعة الإسلامية أن الأولاد القصر يتبعون أبويهم في الجنسية كلما كان التغيير من جنسية أدنى إلى جنسية أعلى ، والجنسية الإسلامية هي دائماً الأعلى ، فالإسلام يعلو ولا يعلى عليه . فإذا كان التغيير من الجنسية العليا إلى الدنيا فلا يتبع الأولاد مَنْ غيَّر جنسيته من الأبوين ، بل يبقون على الجنسية الأولى . فإذا ارتد الأبوان عن الإسلام وصارا محاربين بقي أولادهما القصر مسلمين متمتعين بالجنسية الإسلامية .

١١٢= كل هذا إذا كان الأولاد قصراً . فإذا بلغ القاصر الرشد بعد حصوله على الجنسية الإسلامية بالتبعية العائلية على النحو السابق استمر في جنسيته ، ولا يحتاج إلى طلب تجنس أو عقد ذمة جديد . فقد جاء في المغني لابن قدامة أنه « ومن بلغ من أولاد أهل الذمة أو أفاق من مجانينهم فهو من أهلها بالعقد الأول ، ولا يحتاج إلى استئناف عقد له . وقال القاضي في موضع : هو مخير بين التزام العقد وبين أن يرد إلى مأمنه ، فإن اختار الذمة عقدت له ، وإلا ألحق بمأمنه ، وهو قول الشافعي » (٤) .

١١٣= هذا بالنسبة للأولاد القصر ، أما بالنسبة لزوجة المتجنس – وهو الذمي أو

---

(١) انظر مثلاً : نظام الجنسية العربية السعودية لعام ١٣٧٤ هـ (م١٤) .

(٢) انظر مثلاً : قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) (م٦/١) ، وقانون جنسية الإمارات العربية لعام (١٩٧٥) (م٣) .

(٣) العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ، في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون للدكتور بدران أبو العينين بدران ص ١٦٥ ومابعدها .

(٤) راجع المغني لابن قدامة (١٠/٥٨٣) ، والشرح الكبير لابن قدامة (١٠/٥٩٩) .

المسلم – فإن الزوجة تتبع زوجها الذي صار من أهل دار الإسلام . وقد ورد في السير الكبير ، أنه « لو أن زوجين مستأمنين في دار الإسلام ، وأسلم الزوج وهي من أهل الكتاب فأرادت الرجوع إلى دار الحرب لم يكن لها ذلك ، لأنه بعد إسلام الزوج ، والنكاح مستدام بينهما ، فهي مستأمنة تحت مسلم فتصير ذمية ، لأن المرأة في المقام تابعة لزوجها بمنزلة ما لو تزوجت بمسلم ابتداء . وكذلك إذا صار الزوج ذمياً ، لأن الذمي من أهل دارنا كالمسلم »[1] .

تلك هي طرق ثبوت الجنسية الإسلامية تكاد تتفق في فنها القانوني مع طرق كسب الجنسية في الدول المعاصرة[2] ، ويكفي الشريعة الإسلامية رقياً وكمالاً أنها سبقت تلك الأخيرة بقرابة اثني عشر قرناً من الزمان في تنظيم عضوية شعب الدولة الإسلامية .

ثانياً : طرق فقد الجنسية الإسلامية :

١١٤= كما أنَّ لثبوت الجنسية الإسلامية طرقاً وأسباباً ، فإن لفقدها كذلك أسباباً، كما هو الحال في نظم الجنسية في القوانين الوضعية . ونورد بإيجاز أسباب فقد الجنسية الإسلامية ، ثم نعقب بآثار فقدها .

١- أسباب فقد الجنسية الإسلامية :

١١٥= إذا كان اعتناق الإسلام طريقاً لكسب الجنسية الإسلامية ، فعدمه بعد وجود يعد طريقاً لفقدها . وعلى ذلك فالمسلم الذي يرتد عن الإسلام تسقط عنه الجنسية الإسلامية ، وهو لا يفقد فقط الجنسية الإسلامية ، بل إن بقي في دار الإسلام يحل قتله بعد استتابته ثلاثة أيام .

والارتداد عن الإسلام ، يؤدي إلى فقد الشخص الجنسية الإسلامية إذا لحق المرتد بالدار

---

(١) انظر السير الكبير (٤/٩٥) ، وانظر : أحكام الذميين للدكتور عبد الكريم زيدان صـ ٣٩ ومابعدها .

(٢) وقد عرف الفقه الإسلامي طريق ثبوت الجنسية بالنسبة للقيط . أي عن طريق حق الإقليم Jus soli . فإذا التقط غير معروف الأبوين في أحد أقاليم البلاد الإسلامية عد مسلماً ، وتمتع بالجنسية الإسلامية الأصلية . انظر البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى المرتضى (٤/٢٨٧) ، والمغني لابن قدامة (٥/٦٨٠) ومابعدها ، وإذا التقط في بلدة يقطنها أهل الذمة كان ذمياً ، وتمتع بالتالي بالجنسية الإسلامية الطارئة . فقد روي عن الإمام محمد صاحب أبي حنيفة قوله : « يعتبر حال الواجد فإذا كان ذمياً اعتبر اللقيط ذمياً تبعاً له » راجع الفتاوى الهندية (٢/٢٣٥) ، وانظر : الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (٢/٤٢) : « اللقيط مسلم تبعاً للدار وما أُلحق بها » .

الأجنبية (دار الحرب حسب المصطلح الفقهي) ، حتى ولو كان الارتداد قد تبعه اعتناق أحد الأديان السماوية الأخرى كاليهودية أو المسيحية ، لأن تلك الأديان تعتبر لاغية برسالة محمد ﷺ ، فالتغيير في الديانة المعتد به يكون من الدين الأدنى إلى الأعلى ، والإسلام هو الأعلى دائماً .

وتزول الجنسية عن المرتد - رجلاً كان أو امرأة - من يوم إنكاره للإسلام وخروجه من دياره ، وذلك دون أثر رجعي .

١١٦ = وبخصوص الذمي ، فإنه يفقد الجنسية الإسلامية ، بكل موجبات نقض عقد الذمة . وهي عديدة ومتنوعة [١] . ولكن في معظمها تتشابه مع الأسباب المعروفة لسحب الجنسية وإسقاطها في القوانين الحديثة .

فبالنسبة لسحب الجنسية الإسلامية ، يمكن القول بأن الذمي تسحب منه تلك الجنسية ، إذا هاجر إلى دار الحرب (الدولة الأجنبية) وأقام بها بنية الدوام . وذاك سبب معروف في النظم الوضعية ، التي تقرر جواز سحب الجنسية من كل من حصل عليها ، إذا انقطع عن الإقامة بالدولة مدة معينة [٢] .

كما يمكن سحب الجنسية الإسلامية ، من الذمي الذي يتعدى على مسلم بقتل ، أو فتنه عن دينه ، أو الذي يزني بمسلمة أو يصيبها باسم نكاح [٣] .

---

(١) وأسباب نقض عقد الذمة ، والموجبة لزوال الجنسية الإسلامية ، أحد عشر سبباً ، راجع : المغني لابن قدامة (٦٠٨/١٠) ، وكذلك الشرح الكبير لابن قدامة (٦٣٣/١٠) ومابعدها.

وهي تسعة أسباب عند الإمام أحمد ابن حنبل : ١-عدم بذل الجزية ، ٢- إباء التزام أحكام الإسلام . ٣- قتال المسلمين ، ٤- لحاقه بدار الحرب مقيماً ، ٥- الزنا بمسلمة أو يصيبها باسم النكاح ، ٦- قطع الطريق ، ٧- ذكر الله أو كتابه أو دينه أو رسوله بسوء ونحوه ، ٨- التجسس أو إيواء جاسوس ، ٩- التعدي على مسلم بقتل أو فتنته عن دينه ، انظر الاقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل صـ ٥٤-٥٥ ، وكشاف القناع (١٤٢/٣-١٤٥) .

(٢) انظر مثلا المادة ٢/١٥ - جـ من قانون الجنسية المصرية لعام ١٩٧٥ ، قانون جنسية دولة الإمارات العربية المتحدة لعام ١٩٧٥ (م١٦/د) .

(٣) انظر : المادة (١٦/ب) من قانون جنسية الإمارات العربية المتحدة لعام (١٩٧٥) المادة (٢/١٥) ، أو من قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) ، والمادة (٢١/أ) من نظام الجنسية العربية السعودية لعام (١٣٧٤هـ) ، وهي تتكلم عن ارتكاب المتجنس لبعض الجرائم الموجبة لسحب الجنسية .

ومن أسباب سحب الجنسية الإسلامية كذلك إتيان الذمي عملاً من الأعمال المضرة بأمن وسلامة الدولة الإسلامية ، كالتجسس ، وكالبغي ، أي تمرد جماعةٍ على الإمام أو ولي الأمر ومحاولة تغييره بالقوة والعنف ، وكقطع الطريق ، وكل ذلك أسباب معروفة لسحب الجنسية في النظم الوضعية للجنسية [١] .

وتسقط الجنسية الإسلامية عن الذمي الذي يقاتل المسلم ، وهو ما يشبه حالات انضمام الشخص إلى القوات المسلحة لدولة أجنبية ، وانضمامه إلى دولة في حالة حرب مع الدولة المعروفة في قوانين الجنسية المعاصرة .

١١٧= وعلى غرار الأمر في ثبوت الجنسية الإسلامية بالزواج ، فإن هذا الأخير يمكن أن يكون سبباً لفقد تلك الجنسية بالنسبة للمرأة [٢] . فالذمية التي تتزوج بمستأمن – وهو بطبيعة الحال لا يصير ذمياً بهذا الزواج ، لأن الرجل لا يتبع امرأته – وتهاجر معه إلى الدولة الأجنبية « دار الحرب » ، تفقد الجنسية الإسلامية . فالمرأة تابعة للزوج في المقام إذا كان كلاهما غير مسلمين ، وزواجها بمستأمن – أي بأجنبي – يبرهن على زهدها في المقام بدار الإسلام ورغبتها الاستقرار بدولة الزوج . وقد رأينا أن الانقطاع عن الإقامة مدة معينة بالنسبة للمتجنس – وهو هنا الذمي – يعد سبباً لسحب الجنسية منه .

٢ – آثار فقد الجنسية الإسلامية :

١١٨= أسباب فقد الجنسية الإسلامية تشكل في معظمها جرائم معاقب عليها شرعاً . والعقوبة كما هو ثابت في فقه الشريعة وعلم القانون شخصية ، فلا تصيب إلا من اقترف الجرم . فقد قال تعالى : ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ ﴾ [٣] .

---

(١) المادة (٢/١٥-٢) من قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) ، والمادة (٢١/ب) من نظام الجنسية العربية السعودية .

(٢) المادة (١٢) من قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) ، والمادة (١١) من قانون الجنسية العمانية لعام (١٩٨٣) ، والمادة (١٧) من نظام الجنسية العربية السعودية لعام (١٣٧٤هـ) ، وقانون الجنسية الجزائرية لعام (١٩٧٠) (م ٣/١٨) ، وقانون الجنسية السورية لعام (١٩٦٩) (م ١٢) ، وقانون جنسية الإمارات العربية لعام (١٩٧٥) (م ١٤) .

(٣) سورة النجم : ٣٨ .

وعلى ذلك فإن المسلم الذي يرتد عن الإسلام تسقط عنه جنسيته ، ويقتصر أثر ذلك عليه وحده ، بحيث تظل زوجته - مسلمة كانت أو ذمية ، وأولاده المسلمون - متمتعين بالجنسية الإسلامية [١] .

١١٩ = وفي خصوص سحب الجنسية بالأسباب الموجبة لنقض عقد الذمة ، فإن زوال الجنسية والحرمان منها لا يمتد إلى الزوجة ولا إلى الأولاد ، فيظلون متمتعين بالجنسية الإسلامية .

فقد جاء في كشاف القناع « ولا ينتقض بنقض عهده عهد نسائه وأولاده الصغار الموجودين ، لحقوا بدار الحرب أو لا ، لأن النقض وجد منه دونهم ، فاختص حكمه به ولو لم ينكروا عليه النقض ، وأما من حملت به أمه وولدته بعد النقض فإنه يسترق ويسبى ، لعدم ثبوت الأمان له . وإن نقض بعضهم دون بعض اختص حكم النقض بالناقض ولو سكت غيره ، وإن لم ينقضوا لكن خاف منهم النقض لم يجز أن ينبذ عهدهم ، لأن عقد الذمة لحقهم ، بدليل أن الإمام يلزمه إجابتهم إليه بخلاف عقد الأمان أو الهدنة » [٢] .

١٢٠ = وإذا كان توفر أسباب سحب الجنسية أو إسقاطها لا يعني بالضرورة في القوانين الوضعية وجوب تقرير زوال الجنسية والحرمان منها ، حيث إن الأمر جوازي للسلطة العامة المختصة [٣] ، فذلك أيضا ما قرره الفقه الإسلامي . فقد ورد في شرح منتهى الإرادات ، أنه « ... لا ينتقض عهد غير الناقض ، ولو سكت، ويخير الإمام فيه أي المنتقض عهده »[٤] . فتخيير الإمام يعني أنه له سلطة تقديرية في تقرير الحرمان من الجنسية أو التغاضي عن ذلك .

١٢١ = تلك هي أسباب ثبوت الجنسية الإسلامية وأسباب فقدها أو زوالها ، يبقى لنا إبداء عدة ملاحظات على الجنسية الإسلامية بوجه عام ، ثم تعقيب ببيان صداها في التشريعات الوضعية في مجال الجنسية .

---

(١) وانظر في أثر الردة على عقد الزواج : المرجع السابق لبدران أبو العينين صـ ١٢٠ ومابعدها .

(٢) انظر كشاف القناع عن متن الاقتناع (١٤٤/٣)، والمغني لابن قدامة ، (٦٢٢/١٠) ، والشرح الكبير (٦٣٥/١٠) .

(٣) انظر : الوسيط للدكتور فؤاد رياض ، بند (٢٥٧) في النهاية صـ ٢٤٧ .

(٤) راجع شرح منتهى الإرادات (١٣٩/٢) .

الفرع الرابع : ملاحظات ختامية على فكرة الجنسية الإسلامية وموقف تشريعات الجنسية المعاصرة :

أولاً : ملاحظات على فكرة الجنسية الإسلامية :

١٢٢= لعل أول الملاحظات التي نبديها على فكرة الجنسية الإسلامية بالمفهوم الذي عرضناه : هي أن تلك الفكرة يمكن القول بوجودها الآن ، طالما قبلنا أن الدول الإسلامية العديدة التي انبثقت عن الدولة الإسلامية الكبرى بعد تفككها تعد ممثلة لهذه الأخيرة في ظل الوضع الحالي للمجتمع الإسلامي ، فكل دولة تقوم بهذا في نطاق أنظمتها الداخلية الخاصة بالجنسية ، واستقراء الواقع العملي يدلل على ذلك . فالدول الإسلامية (١) ، لا تقصر التمتع بالجنسية الوطنية على المسلمين فقط ، بل تمنحها لغير المسلمين المتوطنين بصفة دائمة على إقليمها ويلتزمون بأحكام الإسلام السارية فيها . وهم بالمفهوم الذي أوضحناه يعتبرون من الذميين في هذا الخصوص .

١٢٣= وحيث إننا لم نربط بين اعتناق الإسلام ومنح الجنسية - بحيث نقصر التمتع بالجنسية على المسلمين دون سواهم - فإنه لا تعارض بين فكرة الجنسية وعالمية الشريعة الإسلامية ، بل نرى أن منح الجنسية لغير المسلمين يهيء السبيل أمام دخولهم في الإسلام ، وتلك غاية من غايات العالمية في الدين الإسلامي .

١٢٤= والملاحظة الثانية : هي أنها جنسية ينتظمها التشريع الإسلامي ، إذ إن الدولة الإسلامية الحقيقية لابد أن تشتق من دينها جميع أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولما كانت الجنسية تعني تحديد انتماء الفرد إلى الدولة ، وتلك من مسائل المعاملات لا العقائد ، فليس مستغرباً أن تنظمها أو تستمد أحكامها من قواعد الدين . وهي قواعد تساير جميع أنواع الثقافات الصحيحة والنظم النافعة التي يتفتق عنها العقل البشري في تقدم الإنسانية .

بيد أن التخرص بعدم معرفة الدين الإسلامي لفكرة الجنسية يبصر بأن أنصاره قد وقفوا عند القوالب والألفاظ ولم ينفذوا إلى جوهر الأشياء ، نعم إن مصطلح الجنسية لم يظهر في الأفق إلا في القرن الثامن عشر ، لكنه كان موجوداً في جوهره تحت رداء مسميات أخرى ؛ منها المواطنة ، التابعية ، الرعوية ، أهل الدار .. إلى غير ذلك . كما أن ذلك

---

(١) قارن مع ذلك لاحقاً : بند (١٣٠) وما بعده .

التخرص إن هو إلا دعوة إلى تأكيد انفصال الدين عن الدولة في الإسلام ، وهي دعوة قادها المد العلماني الذي اقتحم البلاد الإسلامية وأخذ يسعى لتوطيد أقدامه ... وشغل الفراغ الذي تركه التراجع عن الإسلام في حياة المسلمين . وهو ما يجب البعد عنه لمخالفته لجوهر الإسلام الذي يوجب أن يكون الحكم ، والسياسة ، والإدارة ، والتشريع ، والعلاقات الدولية ، وكل ماله أثر في حياة الأمة ، مستمداً من الدين الإسلامي وقائماً عليه ، فهو دين ودولة ، عقيدة وشريعة ، ونظم سياسية وفكرية وحضارية .

١٢٥= والملاحظة الأخيرة ، أن الجنسية الإسلامية تلعب دوراً في تحديد المركز القانوني لمن يتمتع بها . فالمسلم الذي اكتسب تلك الجنسية اكتساباً أصلياً ، يتمتع في الدولة الإسلامية ، بكافة الحقوق والحريات العامة ، ويستفيد من المرافق العامة ، وحق التقاضي ، والحقوق المدنية ، كالزواج، والعمل والاتجار ، والحقوق السياسية ، كحق الانتخاب ، والترشيح ، وحق تولي الوظائف العامة .

١٢٦= وكل تلك الحقوق والحريات مرعية لمن يتمتع بالجنسية الإسلامية على أساس التوطن الدائم في الدول الإسلامية ، وهم أهل الذمة ، وإذا كنا نتكلم قديماً عن دفعهم الجزية فهي لم تكن بحال نوعاً من الضريبة تفرض عليهم مقابل عدم إسلامهم أو للضغط عليهم كي يعتنقوا الإسلام ، بل هي مقابل عدم حملهم السلاح دفاعاً عن دار الإسلام [(١)] ، بل إن تلك الجزية قد سقطت عنهم في الوقت الحاضر في مختلف الدول الإسلامية التي يتمتعون بجنسيتها ، لأنهم يؤدون الخدمة العسكرية ويشاركون في الحروب التي تخوضها تلك الدول ضد أعدائها .

ليس هذا وحسب ، بل إن ولي الأمر مطالب في كل دولة إسلامية بتحقيق المساواة بين كل من يتمتعون بجنسية دولته – مسلمين كانوا أم غير مسلمين – حيث إن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، هذا مع مراعاة ما أسلفنا بيانه [(٢)] . وقد حضّت السنة النبوية الشريفة على احترام هؤلاء باعتبارهم من رعايا وأهل الدولة الإسلامية ، فقال ﷺ : « من ظلم معاهداً ، أو ذمياً ، أو كلفه فوق طاقته ، فأنا حجيجه يوم القيامة » [(٣)] .

١٢٧= وبخصوص الأجنبي – وهو المستأمن الذي لا يتمتع بجنسية الدولة – فحقوقه

---

(١) وراجع في طبيعة الجزية آنفاً : بند (٣٦) ، وهامش (٦٨) والمرجع المذكورة فيه .

(٢) انظر آنفاً : بند (٣٧) ومابعده .

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء : باب تعشير أهل الذمة (٣٠٥٢) . والبيهقي في السنن الكبرى (٩/٢٠٥) ، وقال الحافظ العراقي : « هذا إسناد جيد » ، فتح المغيث (٤/٤) .

هو الآخر مصونة ، فضلاً عن حمايته في نفسه وأمواله ومعتقداته ، ونجد أنه لا يجوز تسليمه إلى دولته إذا طلبته ولو على سبيل التبادل بأسير من أهل الدولة الإسلامية . ويظل الأمر كذلك حتى ولو هددت الدولة الإسلامية بالحرب من قبل الدولة التي ينتمي إليها المستأمن . ذلك أن مقتضيات الوفاء بعقد الأمان تستلزم ذلك ، والخروج عليها يعد غدراً من جانبها ونكوصاً عن عهدها ، وهو ما لا يجوز شرعاً .

وللأجنبي - أي المستأمن - حقوق لا تمس حتى ولو اندلعت الحرب بين دولته والدولة الإسلامية ، فلا تجوز مصادرة أمواله أو وضعها تحت الحراسة أو تقييد حريته ، هذا على خلاف مبادئ القانون الدولي الحالي [١] .

فأي سمو وأي أخلاق تلكم التي أتت بها شريعتنا الإسلامية الغراء .

ثانياً : موقف التشريعات الوضعية المعاصرة من فكرة الجنسية الإسلامية :

١٢٨ = إذا كانت الجنسية الإسلامية يمكن أن تكتسب إمّا باعتناق الإسلام أو بالتوطن الدائم في الدولة الإسلامية بالإضافة إلى الطرق الأخرى لثبوتها ، فإننا نلاحظ أن فكرة الجنسية الإسلامية - بهذا المفهوم - مطبقة في غالب الدول الإسلامية ، حيث لا تقصر الدخول في جنسيتها على المسلمين ، بل تتيح ذلك لغير المسلمين المتوطنين على إقليمها .

فالتأمل في تلك التشريعات ونصوصها المتعلقة بالحصول الطارئ على الجنسية بطريق التجنس أو الزواج ، يبصر بأنها لم تشترط في طالب التجنس أن يكون مسلماً . فغير المسلم يمكنه الحصول على جنسية الدولة متى استوفى الشروط المنصوص عليها نظاماً ، وأهمها شرط الإقامة العادية ، بمعنى التوطن في إقليم الدولة بما يفيد اندماجه في جماعتها الوطنية .

١٢٩ = من تلك التشريعات ، نذكر قانون الجنسية المصرية لعام (١٩٧٥) (م ٤) والقوانين السابقة عليه ، وقانون الجنسية الليبية لعام (١٩٥٤) (م ٥) ، وقانون الجنسية التونسية لعام (١٩٦٣) (م٢٠) ، وقانون الجنسية الجزائرية لعام (١٩٧٠) (م ١/٨) ، وقانون الجنسية المغربية لعام (١٩٥٨) (فصل ٢٧)، وقانون الجنسية السورية لعام (١٩٦٩) (م ٤)، وقانون الجنسية العراقية المعدل (١٩٦٨) (م ٨)، وقانون الجنسية الأردنية المعدل عام (١٩٦٣) (م ١٢)، وقانون جنسية دولة الإمارات العربية المتحدة لعام (١٩٧٢) والمعدل عام (١٩٧٥) (م ٥ وما بعدها)،

---

(١) انظر : العلاقات الدولية في الإسلام (على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة) للدكتور كامل سلامة الدقس صـ ١٣٢ ومابعدها .

وقانون الجنسية البحريني لعام (١٩٦٣) والمعدل عام (١٩٨١) (م ٦)، وقانون الجنسية القطري لعام (١٩٦٣) والمعدل في بعض مواده (م ٣)، وقانون الجنسية العمانية لعام (١٩٨٣) (م ٢).

١٣٠= ولا نكاد نذكر من التشريعات الحديثة التي أخذت بالاتجاه الأول الذي عرضناه قبلاً [(١)]، والذي يربط ويطابق تماماً بين الجنسية والدين، بحيث لا يحصل على جنسية الدولة غير المسلم غير قانون الجنسية الكويتية لعام (١٩٥٩)، فقد أضاف المشرع الكويتي بالتعديل الذي أدخله بالقانون رقم (١) لسنة (١٩٨٢) شرطاً جديداً إلى شروط التجنس بالجنسية الكويتية المنصوص عليها في المادة الرابعة، مقتضاه أنه يشترط في طالب الجنسية «أن يكون مسلماً بالميلاد أصلاً، أو يكون قد اعتنق الدين الإسلامي وأشهر إسلامه وفقا للطرق والإجراءات المتبعة، ومضت على ذلك خمس سنوات على الأقل قبل منحة الجنسية الكويتية، وتسقط عنه هذه الجنسية بقوة القانون، ويعتبر المرسوم الصادر بمنحه إياها كأن لم يكن بارتداده عن الإسلام أو سلوكه مسلكاً يقطع بنيته في ذلك، ويترتب على سقوط الجنسية الكويتية عنه في هذه الحالة سقوطها عمن يكون قد كسبها معه بطريق التبعية» [(٢)].

---

(١) انظر آنفاً: بند (٤٣) ومابعده.

(٢) وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون رقم (١) لسنة (١٩٨٢) تعليقاً على الشرط الخامس من شروط التجنس والمضاف بذلك القانون أنه «ولما كانت الجنسية رابطة ولاء وانتماء، فإن التأني في منحها بطريق التجنس - لضمان تكيف المتجنس مع البيئة التي سينتمي إليها، وولائه لها، وامتزاجه بها - يقتضي الاعتداد بالتجانس الروحي الذي تسيطر عليه نوازع الدين في هذه البيئة، ومن ثم فإن من دواعي الملاءمة، تعزيزاً للدعوة الإسلامية، وابقاءً على نقاء مجتمع الكويت الإسلامي المتعلق بأهداب عقيدته أن يكون من بين الشروط اللازم توافرها في طالب التجنس، وهو مقبل على معايشة مجتمع إسلامي بحت يتمسك بدينه انتماؤه إلى عقيدة هذا لكي لا يكون دخيلاً عليه، شاذاً فيه.

وحتى لا يقصر التجنس على من كان مسلماً أصلاً، ولا يحرم من شرح صدره بالإسلام عن إيمان صادق واقتناع صحيح، من الانخراط في المجتمع الجديد والتفاعل معه، ساوى التعديل بين المسلم الأصل وبين من اعتنق الإسلام على تفصيل في بعض الشروط، إذ تطلب في هذا أن يكون إشهار إسلامه قد تم بالطرق وطبقاً للإجراءات المتبعة في هذا الخصوص بحسب قانون البلد الذي حصل فيه إشهار الإسلام، وأن تكون قد مضت على إسلامه خمس سنوات سابقة على منحة الجنسية الكويتية، وهي فترة معقولة وكافية للاستيثاق من رسوخ عقيدته وصدق نواياه، ورتب على الارتداد عن الإسلام صراحة أو دلالة، في جميع الحالات ولو باتخاذ مسلك يقيني الدلالة على هذا الارتداد سقوط الجنسية المكتسبة بقوة القانون، واعتبار المرسوم الصادر بمنحها كأن لم يكن، وبالتالي سقوط جنسيته عمن يكون قد اكتسبها مع المتجنس بطريق التبعية، ذلك حتى يكون الإسلام جدياً ولا يكون التظاهر به وتزييف العقيدة وسيلة تحايل للحصول على الجنسية الكويتية، يأمن الشخص معها بعد تحقق غرضه أنه صار بمنأى عن الرجوع فيها، وإذا كانت علة منحة الجنسية في التدين بالدين الإسلامي فإن هذا المنح يفقد ركن الشرعية المبرر له، ويزول أثره بداهة بزوال سببه».

١٣١= وقد يقال بأن هذا النص يخالف مبادئ القانون الدولي المعاصر التي لا تجعل للدين أثراً في مجال الجنسية ، غير أننا نقول بأنه لا يخالف مبادئ القانون الدولي الإسلامي ، حيث أخذ بالاتجاه الأول الذي يقرر المزاوجة بين الدين والجنسية ، فيجعل الإسلام ديناً وجنسية معاً ، ولكن - أيضاً - من وجهة نظر القانون الدولي الإسلامي فإننا نرى ووفقاً للرأي الراجح الذي عرضناه أن منح الجنسية الإسلامية ، أو جنسية الدولة الإسلامية المعاصرة للذمي بالمفهوم الذي عرضناه قبلاً لا يعد مخالفاً للشريعة الإسلامية ، فكما تثبت الجنسية الإسلامية للمسلم باعتناقه الدين الإسلامي تثبت كذلك للذمي بتوطنه الدائم بالدولة والتزامه أحكام الإسلام .

١٣٢= غير أنا نرى أن التعديل المذكور قد خالف أحد الأصول العامة في الفقه الإسلامي بشأن الجنسية ، فقد جاء بالنص المشار إليه أنه إذا ارتد عن الإسلام مَنْ منحت له الجنسية الكويتية بناء على إشهار إسلامه المسبق الذي مضت عليه خمس سنوات فتسقط عنه الجنسية الكويتية بقوة القانون ، ويترتب على هذا « سقوطها عمن يكون قد كسبها معه بطريق التبعية » .

وهنا تبدو المخالفة ، فإسقاط الجنسية عقوبة ، والعقوبة دائماً شخصية ، فلا يصح أن يؤخذ الشخص بجريرة غيره . فكيف إذا ارتد المتجنس عن الإسلام ، ينسحب سقوط الجنسية الكويتية عنه إلى من كسبها معه بطريق التبعية ، كالأولاد الصغار والزوجة ، لاسيما إذا كان قد صدق إسلام هؤلاء التابعين ؟

إن انصراف أثر إسقاط الجنسية إلى التابعين لا يخالف فقط القاعدة الشرعية التي نصت عليها الآية الكريمة ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ ﴾ ، والتي أشرنا إليها سلفاً [١] ، بل يخالف كذلك ما نص عليه المشرع الكويتي ذاته في المادة (١٤) من قانون الجنسية بقوله : « ويترتب على إسقاط الجنسية في الحالات المتقدمة الذكر أن تزول الجنسية الكويتية عن صاحبها وحده » .

١٣٣= ونضيف أيضاً أن المقنن الكويتي قد فاته تحقيق التناسق بين نصوص قانون الجنسية بعد أن أدخل التعديل الموجب لشرط الإسلام في التجنس .

---

(١) راجع آنفاً : بند (١١٨) ومابعده .

فمن ناحية لم يتطرق بالتعديل إلى المادة السابعة [١] التي تتكلم عن أثر تجنس الأجنبي بالجنسية الكويتية بالنسبة لزوجته ، فهل يلزم إسلامها أيضاً إذا كانت أجنبية كتابية ورغبت في الحصول على تلك الجنسية وأعلنت ذلك خلال سنة من تاريخ كسب زوجها للجنسية الكويتية ؟ ألا يمكن منحها الجنسية حتى رغم عدم إسلامها على أساس توطنها الدائم بالكويت مع الزوج ، إذ تكون في حكم الذمية التي اعترف الفقه الإسلامي بأنها من أهل الدولة الإسلامية ؟

ومن ناحية ثانية لم يتطرق كذلك بالتعديل إلى المادة الثامنة [٢] الخاصة باكتساب الجنسية الكويتية بالزواج من كويتي ، فقد يتزوج كويتي من أجنبية غير مسلمة ، كتابية خصوصاً ، فهل يلزم اعتناقها للإسلام قبل إعلان رغبتها في كسب الجنسية أم لا ؟

وقد يقال إن الزواج – كسبب للحصول على الجنسية – هو نوع من التجنس ، وبالتالي يلزم أن تكون الزوجة الأجنبية مسلمة وينصرف إليها التعديل المقرر عام (١٩٨٢) ، (م ٤) . غير أن الأمر يقتضي تدخلاً صريحاً من قبل المقنن الكويتي ، لأن النص بحالته الراهنة لا يستلزم الإسلام ، وبالتالي يمكن للزوجة الأجنبية غير المسلمة طلب الحصول على الجنسية إذا توافرت فيها شروط المادة الثامنة المذكورة . ولا سيما أن نصوص نظم الجنسية من الأمور التي تمس سيادة الدولة ونطاقها الشخصي ، فهي تفسر دائماً تفسيراً ضيقاً [٣] .

١٣٤ = ونصل إلى القول بأن التشريع الكويتي قد تبنى في تعديل (١٩٨٢) أحد الاتجاهات السائدة في الفقه الإسلامي للجنسية، وهو اتجاه نجد له صدى في بعض الدول الإسلامية.

---

(١) تنص المادة السابعة على أنه « لا يترتب على كسب الأجنبي الجنسية الكويتية أن تصبح زوجته كويتية إلا إذا أعلنت رغبتها في ذلك خلال سنة من تاريخ كسب زوجها للجنسية الكويتية ... » .

(٢) وتقرر المادة الثامنة أنه « لا يترتب على زواج المرأة الأجنبية من الكويتي أن تصبح كويتية إلا إذا أعلمت وزير الداخلية برغبتها في كسب هذه الجنسية ، واستمرت الزوجية قائمة مدة خمس سنوات من تاريخ إعلان رغبتها ، ويجوز لوزير الداخلية قبل منحها الجنسية أن يقرر حرمانها من كسب الجنسية الكويتية بطريق التبعية لزوجها ، كما يجوز له الإعفاء من كل هذه المدة أو بعضها » .

(٣) في هذا المعنى :

P.AYMOND : "Nationalité", Répertoire, Dalloz de Droit civil, N. 80, P. LAGARDE : "Nationalité " Répertoire Dalloz Droit international , t. II.n. 68, H. BATIFFOL: De L'interprétation stricte de textes sur la nationalité française, in Mélanges en L'honneur de Wilhelm WENGLER , interrecht. Berlin , 1973 , t. II, p. 123 etss.

أهلي مني وأرى منهنّ » ، قال : أنتَ فمن بعدك ؟ ثم أدبر ، فقال رسول الله ﷺ : « إنَّ عثمان لَحَييٌّ سِتّير »[١].

١٠٨ ـ حدثنا أبو المليح ، عن ميمون والزهري ، في رجل أقرض دراهم سوداً[٢] فأُعطي دراهمَ[٣] بيضاً ؟ قال : لا بأس إن لم يكن بينهما شرط ، ولم تكن مرزية ، قال أبو الملح : وكانت البيضُ يومئذٍ لها فضل[٤].

١٠٩ ـ حدثنا أبو المليح قال : سأل رجلٌ ابن عباس قال : إني قبّلتُ امرأةً ليست مني بسبيل ؟ قال : زنى فوك ، قال : فما كفارتُه ؟ قال : تستغفر الله ، ولا تعود[٥].

١١٠ ـ حدثنا عبيد الله بن عمرو ، عن إسماعيل ، عن الشعبي ، عن عامر بن شهر

---

(١) إسناده ضعيف . سعد بن مسعود لم يسمع من عثمان ، وفيه : عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي ، ضعيف في حفظه ، وقد تقدم آنفاً . وعمارة بن غراب اليحصبي ، تابعي مجهول ، غلط من عدّه صحابياً ، التقريب ص٤٠٩ . وسعد بن مسعود هو : التجيبي المصري ، وهو أحد العشرة الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز إلى القيروان ليفقهوا أهلها ، وقد قال ابن كثير في البداية والنهاية ٢١٦/٩ : « صرّح كثير من الأئمة بأن كل من استعمله عمر بن عبد العزيز فهو ثقة ». أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٠٤٧١)، والطبراني في الكبير (٨٣١٨)، من طريق يحيى بن العلاء عن ابن أنعم عن سعد بن مسعود الكندي به بنحوه . وأخرجه ابن سعد في طبقاته ٣٩٤/٣ عن محمد بن يزيد الواسطي ، ويعلى بن عبيد عن ابن أنعم به.

(٢) في الأصل : دراهماً سواداً . وهو تصحيف ، وما أثبته من نسخة (ب) .

(٣) في الأصل : دراهماً . وهو تصحيف .

(٤) إسناده صحيح .

ـ قلت : روي نحوه عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب . انظر مصنف عبد الرزاق ١٤٥/٨ .

(٥) إسناده ضعيف لانقطاعه ، وقد سقط من الإسناد ميمون بن مهران ، كما بينت رواية عبد الرزاق في المصنف . أخرجه الشافعي في مسنده ٣٧٢/١ مطولاً ، وعبد الرزاق في المصنف ٤١٨/٧ ، والبيهقي في الكبرى ٩٨٤٣ مطولاً من طرق عن ميمون بن مهران عن ابن عباس به بنحوه .

قال : كلمتان[١] سمعتهما ، إحداهما من رسول الله ﷺ والأخرى من النجاشي ، ما يسرني أن لي بإحداهن الدنيا بما فيها .

أما التي سمعتها[٢] من النجاشي : بينما أنا عنده ذات يوم ، وجاء ابنٌ له من الكُتَّاب ، فعرض عليه لوحةً ، وكنت أفهمُ كلامَهم ، فمرَّ بآية فضحكت ، فقال : ما الذي يضحكك ؟ والذي نفسي بيده لقد[٣] نزلت من ذي العرش ، وذكر كلاماً .

وأما التي سمعتها من رسول الله ﷺ : فإنه قال : « **انظروا قريشاً واسمعوا منهم وذروا أفعالَهم** »[٤].

١١١ ـ حدثنا أبو المليح ، عن الزهري أنَّ ابن عمر كان إذا قبّل جاريتَه أو امرأتَه من شهوةٍ توضأ [٥] .

١١٢ ـ حدثنا أبو المليح قال : سئل الزهري عن طلاق السكران ؟ فقال : جائزٌ ، ويُضربُ الحدَّ [٦] .

---

(١) في الأصل ونسخة (ب) : كلمتين . وهو تصحيف .

(٢) قوله : « سمعتها » من نسخة (ب) .

(٣) قوله : « لقد » من نسخة (ب) .

(٤) إسناده صحيح ، إسماعيل هو : ابن أبي خالد الأحمسي مولاهم البجلي ، ثقة ثبت ، التقريب ص١٠٧ . والشعبي هو : عامر بن شراحيل ، ثقة مشهور ، التقريب ص٢٨٧ . وعامر بن شهر الهمداني ، صحابي ، نزل الكوفة ، التقريب ص٢٨٧ . أخرجه أحمد (١٥٥٧٥) ، وابن أبي شيبة في مصنفه ٥٢٦/٧ بإسنادهما إلى الشعبي به بنحوه .

(٥) إسناده صحيح .

ـ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ١٣٢/١ بإسناده إلى سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه من قوله ، لا من فعله . وأخرجه ـ أيضاً ـ بإسناده إلى نافع عن ابن عمر من قوله ، لا من فعله أيضاً .

(٦) إسناده صحيح .

ـ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٧٦/٤ من طريق الأوزاعي ، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٨٣/٧ من طريق ابن جريج ، كلاهما عن الزهري بنحوه .

قائمة بأهم المراجع

أولاً : باللغة العربية :

أ- كتب المذاهب الفقهية الكبرى :

١- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، لأحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠هـ) ، مطبعة السنة المحمدية، (١٩٤٨م) .

٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ) ، المطبعة الجمالية - مصر ، ط١ (١٣٢٧-١٣٢٨هـ) .

٣- شرح السير الكبير ، لمحمد بن الحسن الشيباني ، مع إملاء للإمام السرخسي ، دائرة المعارف النظامية - الهند ، ط١ (١٣٣٥هـ) .

- طبعة أخرى : تحـ : مصطفى زيد ، (١٣٧٨هـ-١٩٥٨م) .
- طبعة أخرى : تحـ : د. صلاح الدين المنجد ، شركة الإعلانات الشرقية ، (١٩٧١) .

٤- شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) ، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، مطبوع على هامش كشاف القناع ، المطبعة الشرقية - مصر ، ط١ (١٣١٩هـ) .

- طبعة أخرى للجزء الثاني : دار الفكر - لبنان ، د.ت. .

٥- الفتاوى الهندية (الفتاوى العالمكيرية) ، لجماعة من علماء الهند الأعلام ، المطبعة الأميرية ببولاق - مصر، ط٢ (١٣١٠هـ) .

- طبعة أخرى : دار إحياء التراث - لبنان ، (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م) .

٦- فتح القدير على الهداية للمرغيناني ، لابن الهمام : كمال الدين محمد بن الواحد بن عبد الحميد (٨٦١هـ) ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، (١٣١٦هـ-١٨٩٨م) .

- طبعة أخرى : مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٥٦هـ .

٧- كشاف القناع عن متن الاقناع ، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، المطبعة العامرة الشرفية - مصر، (١٣١٩هـ) .

- طبعة أخرى : تعليق : الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال ، دار الفكر ، (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م) .

٨- المبسوط ، لمحمد بن سهل السرخسي ، مطبعة دار السعادة - مصر ، (١٣٢٤هـ) .

- طبعة أخرى : دار المعرفة - لبنان ، ط٢ ، د.ت. .

٩- المغني ، لعبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة ، الجزء (١٠) ، دار الكتاب العربي - بيروت ، (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م) .

- طبعة أخرى لأجزائه المختلفة : مطبعة المنار ، (١٣٤٨هـ) .
- طبعة ثالثة : (١٣٦٧هـ) .

١٠- الإقناع في حل ألفاظ أبى شجاع ، لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب ، المطبعة العامرة - مصر ، (١٣٢٦هـ) .
- طبعة أخرى : مطبعة مصطفي البابي الحلبي ، (١٣٥٩هـ-١٩٤٠م) .
١١- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، لموسى الحجاوى المقدسي ، تعليق : عبد اللطيف محمد موسى السبكي ، دار المعرفة للطباعة والنشر - لبنان ، د.ت. .

ب- كتب ومقالات شرعية وقانونية :

١٢- آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ، لوهبة الزحيلي ، دار الفكر ، ط٣ (١٩٨١م) .
١٣- أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، لعبد الكريم زيدان ، مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة ، (١٩٨٢م) .
١٤- أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، لحامد سلطان ، دار النهضة العربية ، (١٩٨٦م) .
١٥- اختلاف الدارين ومتى يكون مانعاً من الإرث ، لعزيز خانكي ، مجلة القانون والاقتصاد ، عدد (٥) ، (١٩٣٤) ، صـ ٧٢٣ ومابعدها .
١٦- الإسلام عقيدة وشريعة ، لمحمود شلتوت ، دار الشروق ، ط١٢ (١٩٨٥م) .
١٧- الإسلام وأصول الحكم [بحث في الخلافة والحكم في الإسلام] ، لعلي عبد الرازق ، مطبعة مصر ، ط٢ (١٩٥٢م) .
١٨- الإسلام والسياسة [بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام] ، لحسين فوزي النجار، دار الشعب ، (١٩٧٧م) .
١٩- الإسلام وأوضاعنا القانونية ، لعبد القادر عودة ، ط٥ (١٩٧٧م) .
٢٠- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقوانين الوضعية ، لعبد القادر عودة ، دار التراث ، ط٣ (١٩٧٧م) .
٢١- الحضارة الإسلامية ، لعلي حسن الخربوطلي ، دار المعارف ، (١٩٧٧م) .
٢٢- حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، لأبي الأعلى المودودي ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، (١٩٨٨م) .
٢٣- حكم الشريعة الإسلامية في الزواج مع اتحاد الدين واختلافه وتغييره وتبعية الأولاد أو أحدهم أو الدار في الإسلام وما يتصل بذلك من أحكام الميراث ، لأحمد إبراهيم ، مجلة القانون والاقتصاد ، كلية الحقوق - جامعة القاهرة ، (١٩٣١م) ، صـ ١١ وما بعدها .
٢٤- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ، لعلي علي منصور ، ط٢ ، (١٩٦٥م) .

٢٥- العدالة الاجتماعية في الإسلام ، لأنور محمد ، دار المعارف ، (١٩٧٧م) .

٢٦- العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون ، لبدران أبو العينين بدران ، دار النهضة العربية - لبنان ، (١٩٦٨) .

٢٧- العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، لعارف خليل أبو عيد ، دار الأرقم - الكويت ، (١٩٨٣م) .

٢٨- العلاقات الدولية في الإسلام [على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة] ، لكامل سلامة الدقس ، دار الشروق ، (١٩٧٦م) .

٢٩- العلاقات الدولية في الإسلام ، لمحمد أبي زهرة ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، (١٩٦٤) ، العدد (٢) ، صـ ٣١٥-٤١٣ .

٣٠- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، ليوسف القرضاوي ، دار غريب للطباعة والنشر - القاهرة ، (١٣٩٧هـ-١٩٧٧م) .

٣١- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر : مشكلات الحكم والتوجيه ، لمحمد البهي ، مكتبة وهبة ، ط٣ (١٩٨٢م) .

٣٢- فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن ، لأحمد طه السنوسي ، مجلة مصر المعاصرة ، أبريل (١٩٥٧م) ، صـ ١٥-٦٧ .

٣٣- فكرة الدولة في الإسلام ، لمحمد عبد الله العربي ، مجلة القانون والاقتصاد ، (١٩٥٦) ، صـ ٣٥٣-٣٦٥ .

٣٤- القانون الدولي العام في وقت السلم ، لحامد سلطان ، دار النهضة العربية ، ط٤ (١٩٦٩م) .

٣٥- القانون الدولي والإسلام ، لمحمد عبد الله دراز ، المجلة المصرية للقانون الدولي ، القاهرة ، (١٩٤٩م) ، صـ ١ وما بعدها .

٣٦- القضاء في الإسلام ، لمحمد سلام مدكور ، دار النهضة العربية ، (١٩٦٤م) .

٣٧- المساواة في الإسلام ، لمحمد بديع شريف ، دار المعارف ، (١٩٧٧) .

٣٨- معالم الدولة الإسلامية ، لمحمد سلام مدكور ، مكتبة الفلاح - الكويت ، ط١ ، (١٩٨٣م) .

٣٩- من توجيهات الإسلام ، لمحمود شلتوت ، دار الشروق ، ط٥ (١٩٨٢م) .

٤٠- نظام الحكم في الإسلام ، لمحمد يوسف موسى ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة ، ط٢ (١٩٦٣م) .

٤١- النظريات السياسية الإسلامية ، لمحمد ضياء الدين الريس ، دار المعارف ، ط٤ (١٩٦٦-١٩٦٧م) .

٤٢- نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، لأبي الأعلى المودودي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م) .

جـ- مراجع في القانون الدولي الخاص :

٤٣- أصول القانون الدولي الخاص ، لمحمد كمال فهمي ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ، ط٢ (١٩٨٥م) .

٤٤- تنازع القوانين ، لجابر جاد عبد الرحمن ، دار النهضة العربية ، (١٩٧٠م) .

٤٥- تنازع القوانين في انعقاد الزواج وانحلاله ، لبطرس وديع كساب ، رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة ، (١٩٤٤م) .

٤٦- الجنسية والموطن ومركز الأجانب (المجلد الأول : في الجنسية والموطن) ، لهشام علي صادق ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، (١٩٧٧م) .

٤٧- الجنسية ومركز الأجانب ، لأحمد قسمت الجداوي ، القاهرة ، (١٩٨٢-١٩٨٣م) .

٤٨- القانون الدولي الخاص ، لأحمد مسلم ، مكتبة النهضة المصرية ، (١٩٥٦م) .

٤٩- القانون الدولي الخاص ، لعبد الله المنيفي ، الرياض ، (١٤١٣هـ) .

٥٠- القانون الدولي الخاص ، لعز الدين عبد الله ، الهيئة العامة للكتاب ، الجزء الأول : ط١١ (١٩٨٦م) ، والجزء الثاني : ط٩ (١٩٨٦م) .

٥١- القانون الدولي الخاص العربي (الجزء الأول في الجنسية) ، لجابر جاد عبد الرحمن ، معهد الدراسات العربية العالية ، (١٩٥٨م) .

٥٢- القانون الدولي الخاص المصري ، لحامد زكي ، مطبعة فتح الله إلياس نوري وأولاده - مصر ، ط٢ (١٣٥٨هـ-١٩٤٠م) .

٥٣- القانون الدولي الخاص وتطبيقه في النظام السعودي ، لعبد الرحمن القاسم ، (١٩٧٧) .

٥٤- مبادئ القانون الدولي الخاص ، لمحمد عبد المنعم رياض ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ (١٩٤٣م) .

٥٥- الوسيط في الجنسية ومركز الأجانب في القانونين المصري والمقارن ، لفؤاد عبد المنعم رياض ، دار النهضة العربية ، ط٤ (١٩٨٦م) .

ثانياً : باللغة الإنجليزية :

56- ABDUL-RRAHMAN (I. Doi) : Non muslims under shari'ah : (Islamic law), chicago , First ed., 1979 .

57- RAMADAN (S.) : Islamic law, its scope and equity, 2nd, ed., Geneva 1970.

58- VAN PANHLLYS : The role of nationality in international law, leyde, Netherlands, 1959 .

59- WEIS (P.) : Nationality and statelessness in international Law, 2 ed., The Netherlands-sijthoff and Noordhoff , 1979 .

ثالثاً : باللغة الفرنسية :

60- BATIFFOL (H.) et LAGARDE (P.) : Droit international privé , T.L, Paris, L.G.D.J., 7 ème éd., 1981 .

61- BENDEDOUCHE (J.) : Notion de nationalité et nationalité algérienne, Thèse Alger, 1971. Préface J-de GRANDCOURT, éd., 1974 .

62- BOGHDADI (H.) : Origine et technique de la distinction des statuts personnel et réel en EGYPTE, Thèse, le caire , 1937 .

63- CARD (Rouard de) : La nationalité française , Paris, 1 ère éd., 1894 .

64- CARDAHI (CH.) : Le mandat de la France sur la syrie et le liban (Son application en Droit international public et privé) Recueil Des cours de L'Academie de Droit international de la Haye, 1933, T.I. Vol. 43, p. 659 et ss.

- La conception et la pratique du Doit international privé dans l'Islam (étude Juridique et historique) Rec. Cours la Haye 1937, T.II, Vol., 60, p. 507-650 .

65- COGORDAN (G.) : Droits des gens , la nationalité au point de Vue des rapports internationaux Paris , 1890 .

66- DE BOECK (CH.) : De la nationalité dans les pays musulmans, Dalloz périodique 1908 –11- 121 .

67- DESPAGNET (F.) : Précis de Droit international privé, 4 ème éd., Paris, 1904 .

68- El-GEDDAWI : Relations entre systèmes confessionnel et Laïque en Droit international privé, Thèse Paris, éd. Dalloz , 1971 .

69- FATTAL (A.) : Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam , Thèse , Paris, 1958 .

70- FOIGNET (R.) : Manuel élémentaire de droit international privé, Paris – Rousseau, 7 ème éd., 1923 .

71- GOLDZIHER (I.) : Le dogme et la loi de l'Islam, traduction de felix ARIN, éd., GEUTHNER Paris, 1973 .

72- ISAY (E.) De la nationalité , Rec. cours la Haye 1924, Vol. 5, p. 429 et ss.

73- LAGARDE (P.) : La nationalité française , Dalloz-Paris , 1975 .

74- MAKAROV (A.-N.) : Règles générales du Droit de la nationalité. Rec. cours la Haye, 1949 . T.I, Vol., 74, p. 269 et ss.,

75- MAURY (J.) : Sur quelques questions de Droit international privé , Publications de L'Institut turc de Droit internationl, Istanbul, 1948.

76- MAYER (P.) : Droit international privé, Paris, Précis – Domat, lère éd., 1977, et 2 ème éd., 1983 .

- Droit international privé et droit international public sous L'angle de la notion de compétence , Rev. crit . 1979., p.1 et ss, et p. 349 et ss. et p. 537 et ss.

77- NIBOYET (J.-P.) : Traité de Droit international privé français , t.I, Paris, - Sirey 1938 .

- cours de Droit international privé Français, Paris-Sirey, 2 ème éd., 1949.

78- RACHID (A.) : L'Islam et le Droit des gens , Rec. Cours la Haye, 1937, t . II, Vol. 60 p. 375-506 .
79- SABA (J.) : L' Islam et la nationalité, Thèse Paris , 1931 .
80- SAVATIER (R.) : Cours de Droit internatonal Privé Paris, L.G.D.J, 1 ème éd., 1947 .
81- VALERY (J.) : Manuel de Droit international privé, Paris, 1914 .
82- WEISS (A.) : Manuel de Droit international privé, Paris, 6 ème éd. Larose et Forcel, 1909 .



الردود على ابن حزم بالأندلس والمغرب
من خلال مؤلفات علماء المالكية

أ. سمير القدوري *

التعريف بالبحث :

يتطرق البحث إلى عرض مسألة مهمة في الفكر الأندلسي والمغربي ، وهي النزاع الفكري بين ابن حزم ومخالفيه من علماء المذهب المالكي بالأندلس والمغرب، وقد تم الحديث عن مجادلات ابن حزم الشفهية مع معاصريه ، وما دار حول آرائه من مناظرات ومراسلات للفقهاء بشأنه .

وتتبعنا كذلك المؤلفات التي وضعها علماء المذهب المالكي بالأندلس والمغرب في الرد على ابن حزم الظاهري ، وبيان ما في أقواله وآرائه الفقهية والعقدية وغيرها من الخروج عن المعهود ، وكذلك ما في أقواله في الحديث من مجازفة في التجهيل والجرح والتعديل ... الخ .

وقد تتبع البحث تلك الردود حسب مراحل تاريخية كبرى ، وخرج بخلاصة عن سبب انتكاس المذهب الظاهري بالمغرب بعد أن نال بعض الحماية من الدولة الموحدية .

* باحث في التراث الإسلامي . ولد في مدينة بني ملال بالمغرب سنة (١٣٨٧هـ-١٩٦٨م) ، حاصل على شهادة التخرج في المعهد العالي للتكنولوجيا التطبيقية سنة (١٩٩٥م) ، وشهادة معهد التكوين التقني / تخصص « الهندسة الحضرية » سنة (١٩٩٧م) ، له عدة بحوث منشورة ؛ منها « الأرصاد الفلكية عند المسلمين » ، و « النقد التاريخي والعقلي للكتاب المقدس عند ابن حزم الأندلسي » .

تمهيد

الغرض من هذه الدراسة رصد المنازعات الفكرية بين ابن حزم الأندلسي ومخالفيه من علماء المالكية ، في حياته وبعد مماته ، وتحرير محل النزاع بين الطرفين ؛ لأن ردود علماء المالكية على ابن حزم في بلاد الأندلس والمغرب قد تعددت وتنوعت ، ولم تدرس مع ذلك دراسة شاملة تساعد على فهم إشكالية الخلاف بين ابن حزم ومخالفيه .

وقد كنت اشتغلت منذ فترة بتقصي أخبار تلك الردود ، واستطعت بحمد الله الوقوف على معلومات أُقَدّر أنها ستفيد في هذا الباب .

وقبل الدخول في تفاصيل الموضوع لابد من تحديد الإطار التاريخي والسياسي لحياة ابن حزم لنفهم العَصر الذي عاش فيه ، ثم نعطي لمحة عن حياته لإدراك الملابسات التي حفت به وأثرت على مساره العلمي ، وكيف انعكس ذلك على مساجلاته ومناظراته التي تنوعت وكَثُرت .

وقبل هذا نقدم لمحة مقتضبة عن الساحة الفكرية الأندلسية حتى يتسنى لنا وضع (الفكر الظاهري بالأندلس) في سياقه المناسب .

ثم بعد هذا نستعرض ردود علماء الأندلس والمغرب على ابن حزم حسب مراحل تاريخية كبرى هي :

أ- مرحلة ملوك الطوائف .

ب- مرحلة تدخل المرابطين في الأندلس وضَمِّهَا إلى المغرب .

جـ- مرحلة دولة الموحدين .

د- مرحلة ما بعد انقراض دولة الموحدين .

وبعد ذلك نستخلص خلاصة عامة .

وسنحرص على تصنيف تلك الكتب حسب طريقتها في الرد وغرضها منه . هذا إذا وجدنا إلى ذلك سبيلاً ؛ لأن أغلبَ تلك الردود لازال مفقوداً ، وما وصلنا منها قليل ، ولا يسمح بالمجازفة والقول : بأن الردود المفقودة سارت على نفس النمط في المعارضة والاعتراض .

أولاً : الإطار التاريخي والسياسي لحياة ابن حزم :

عاش أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم مابين سنتي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) ، وهذا يعني أنه عاصر أحداثاً سياسية كان لها الأثر البالغ على مستقبل الأندلس من جهة ، وعلى نفسيته هو من جهة ثانية ، فابن حزم - إن صح التعبير - من علماء الأندلس المخضرمين ؛ لأنه عاش فترتين مختلفتين من تاريخ بلاده :

أ- فترة ما قبل الفتنة البربرية (٣٨٤-٣٩٩ هـ) .

ب- فترة ما بعد الفتنة (٣٩٩-٤٥٦ هـ) .

فأما الفترة الأولى : فإن مقاليد الحكم فيها بالأندلس كانت بيد هشام بن الحكم [١] الذي ولي الخلافة الأموية من (٣٦٦ هـ) إلى (٣٩٩ هـ) وكان قد مات أبوه وخلفه في العاشرة من عمره ، فقامت على رعايته أمه « صبح » ، التي نجح الحاجب محمد بن أبي عامر في استمالتها إليه ، فاستطاع تسنُّم ذروة الحُكم الحقيقي هو وأُسْرَتُه من بعده فترة زادت على ثلاثة عقود ، فطغى نفوذ العامرية على الخلافة الأموية ، وإن كان الحُكم باسمها في الظاهر [٢] . لكن ابن أبي عامر أعطى للأندلس هيبة بقيامه بخمسين غزوة خلال (٢٥) عاماً من ملكه ، لم يُهزم فيها قط . وبوفاة ابن أبي عامر (الذي تلقّب بالمنصور) سنة (٣٩٢ هـ) ، ثُمَّ وفاة ابنه عبد الملك الملقب بالمظفر سنة (٣٩٩ هـ) [٣] ، تغير حال الدولة بعد أن عرفت في عهديهما استقراراً سياسياً ، خاصة قرطبة موطن ابن حزم ومسقط رأسه .

وأما الفترة الثانية : فقد عاشت قرطبة فيها اضطرابات متوالية ، إذ تقلب الأمر فيها على عشرة حكام تولى أربعة منهم الحكم مرتين ، وبعض أولئك الحكام كانوا من الأمويين ، وهم :

١- محمد الثاني بن هشام .

٢- سليمان بن الحكم .

---

(١) راجع البيان المغرب ، لابن عذاري المراكشي (٢/٣٥٣-٣٥٤) .

(٢) نفس المصدر (٢/٣٧٢-٣٧٣) .

(٣) نفس المصدر (٣/٣-٢١) .

٣- هشام الثاني .

٤- عبد الرحمن الرابع .

٥- عبد الرحمن الخامس بن هشام .

٦- محمد الثالث بن عبد الرحمن .

٧- هشام الثالث بن عبد الرحمن [١] .

وبعضهم الآخر من بني حمود الحسنيين الذين استولوا على السلطة بقرطبة سنة (٤٠٦ هـ) ، وهم :

١- علي الناصر بن حمود .

٢- القاسم بن حمود .

٣- يحيى بن علي بن حمود [٢] .

ويصف ابن حزم الفتنة بقوله : « ... فتنة سوء أهلكت الأديان إلا من وقى الله ... » [٣] .

قال الدكتور عبد الحليم عويس : « ... وقد انفكت عروة الدين من النفوس ، بعد أن تفككت مشروعية الحكم ، فأصبح الأمر صراعاً جنسياً بين عرب وبربر وصقالبة ، واستعان بعضهم بالنصارى على بعض » [٤] .

قال ابن بسام (نقلاً عن ابن حيان القرطبي المؤرخ) : « كانت (سنوات : ٤٠٠- ٤٠٧ هـ) شِداداً نكدات صِعاباً مشئومات ، كريهات المبدأ والفاتحة ، قبيحة المنتهى والخاتمة، لم يعدم فيها حيف، ولا فُورق فيها خوف ، ولا تم سرور ، ولا فُقد محذور، مع تغير السيرة، وخرق الهيبة ، واشتعال الفتنة ، واعتلاء المعصية ، وظعن الأمن ، وحلول المخافة » [٥] .

---

(١) راجع عنهم رسائل ابن حزم (٢/١٩٢-٢٠٨) .

(٢) نفس المصدر (٢/١٩٩-٢٠١) .

(٣) رسالة الرد على ابن النغريلة صـ٤٥ .

(٤) ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري صـ ٢٣ .

(٥) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : القسم الأول (١/٢٥) ، وكذلك المرجع السابق صـ٢٢ .

ويحدد عبد الحليم عويس ممالك الطوائف بالأندلس بعد (٣٩٩ هـ) فيقول : « ومن هذه الممالك :

١- موالي العامرية بشرق الأندلس ، ويندرج تحتها : حُكم خيران العامري [١] للمرية ومرسية ، وحكم مُجاهد العامري [٢] وابنه علي لدانية وميورقة ومنورقة ويابسة (الجزائر الشرقية) [٤٠٠-٤٦٨ هـ] إلى أن ضمها بنو هود حكام سرقسطة إلى ملكهم .

٢- بنو زيري (البربر) [٣] حكموا غرناطة ثم توسع ملكهم فضم : قبرة وجيان ومالقة .

٣- بَنُو الأفطس أصحاب بطليوس وأعمالها .

٤- بنو ذي النون أصحاب طليطلة وأعمالها .

٥- بنو رَزين أصحاب السهلة (غرب قرطبة) .

٦- بنو عباد أصحاب أشبيلية [٤١٤-٤٨٤ هـ] الذين توسعوا حتى صاروا أكبر دول الطائف مُلكاً .

٧- بنو هود أصحاب سرقسطة .

٨- بنو القاسم الفهريون ، في حصن البونت (شمال بلنسية) .

٩- بنو حمود الحسنيون بالجزيرة الخضراء .

١٠- بنو جهور (موالي الأموية) في قرطبة » [٤] .

وكانت سنة (٤٢٢ هـ) تاريخاً لسقوط الخلافة الأموية نهائياً ، بعد خلع القرطبيين لهشام المعتد بالله [٥] .

---

(١) راجع أعمال الأعلام صـ ٢٤٢ ، والمغرب لابن سعيد (٢/١٩٣) .

(٢) سنترجم له لاحقاً في الموضع المناسب ، وكذلك سنفعل مع ابنه علي الملقب بإقبال الدولة .

(٣) يراجع في تاريخهم كتاب التبيان لعبد الله بن بلقين (آخر ملوك غرناطة من بني زيري) .

(٤) المرجع السابق صـ ٢٥ ، وكذلك عدة مواطن من البيان المغرب لابن عذاري ، الجزء الثالث .

(٥) استفدت في تحرير هذا الفصل من كتاب « المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي » ، للدكتور طه علي بوسريح صـ ١٩-٢١ ، لأنه لخص فيه جل ما يحتاج إليه في هذا الباب .

ثانياً : لمحة عن الساحة الفكرية بالأندلس إلى حدود القرن الخامس الهجري :

وأحسن من لخصها - وإن كان عنيفاً بعض الشيء في نقد مخالفيه - القاضي أبو بكر ابن العربي في كتابه العواصم من القواصم .

قال ابن العربي : « نفذ إلى هذه البلاد (الأندلس) بعض الأموية فألفى ها هنا عصبية فثاروا به ، وأظهر الحق ، وقال أحمي السنة ، فلا فقه إلا فقه أهل المدينة ، ولا قراءة إلا قراءتهم . فألزم الناس العمل بمذهب مالك ، والقراءة على رواية نافع ، ولم يُمَكِّنهم من النظر والتخيير في مقتضى الأدلة ، متى خرج ذلك عن رأي أهل المدينة ، وذلك لما رأوه (أي الأموية) من تعظيم مالك لسلفهم ... فصار التقليد دينهم ، والاقتداء يقينهم ، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم دفعوا في صدره، وحقّروا من أمره ، إلا أن يستتر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عنده من علوم على رسم التبعية . منهم بقي بن مخلد رحل ... وجاء بعلم عظيم ودين قويم ، ولم يكن له أن يرتبط بمذهب أحد ... وجاء ابن وضاح بمثله . فأما بقي [بن مخلد] فكان مهجوراً حتى مات [سنة (٢٧٦ هـ)] . وأما ابن وضاح فلقي سحنون ، وتشرف بأصحاب مالك وتتلمذ ليحيى بن يحيى ، وأعان المُطالب لِبَقي بشهادة ، فكأنه رقي المنازل وطار في الدولة بجناح ، وبقيت الحال هكذا ، فماتت العلوم إلا عند آحاد [ممن] حُبي بشيء من الحديث ، واستمرت القرون على موت العلم ، فكل من تخصص لم يقدر على أكثر من أن يتعلق ببدعة الظاهر ... ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم ... حتى آلت الحال ألا يُنظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه ... ويقال : قال فلان الطليطلي ، وفلان المجريطي ، وابن مغيث ... ولولا أن طائفة نفرت إلى دار العلم وجاءت بلباب منه، كالأصيلي [عبد الله بن إبراهيم (ت : ٣٩٢ هـ)]، والباجي [أبو الوليد سليمان بن خلف (ت : ٤٧٤ هـ)] ، فَرشّت من ماء العلم على هذه القلوب الميتة ... لكان الدين قد ذهب ... هذا مع أنه قد رحل قوم من الضُّلال ، كمسلمة ابن قاسم ، ومحمد بن مسرة ، فجاءوا بكل مَضَرَّة ومَعَرَّة ، ورحل [منذر بن سعيد] البَلُّوطي [ت : ٣٥٥ هـ] ولقي الجُبَّائي [شيخ المعتزلة]، فجاء ببدعة القدرية في الاعتقاد ، ونِحْلَة الداودية في الأعمال ... فإن حلت بمسلم نازلة في اعتقاده ألفى قاصمة الظهر من

عقائد البلوطي ، ومسلمة ، وابن مسرة ... أو يصادف في دينه العملي داودياً ، فإذا بدينه قد تدَوَّد ، ونظام شرعه قد تبدد » [١] .

ويقول ابن حزم : « وأما علم الكلام فإن بلادنا ، وإن لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلف فيها النِّحل ، فقَلَّ لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عَرِيَّة عنه ، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نُظَّاراً على أصوله ، ولهم فيه تآليف ؛ منهم : خليل ابن إسحاق ، ويحيى بن السمينة [ت : ٣١٥ هـ] ، والحاجب موسى بن حدير ، وأخوة الوزير صاحب المظالم أحمد [بن محمد بن حدير] ، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك » [٢] ، ثم قال مفتخراً بعلماء الظاهرية بالأندلس : « وإذا نعتنا عبد الله بن قاسم بن هلال [٣] [ت : ٢٧٢ هـ] ومنذر بن سعيد [٤] لم نُجار بهما إلا أبا الحسن بن المغلس والخَلال والديباجي ورُوَيْم بن أحمد . وقد شركهم عبد الله [بن قاسم بن هلال] في أبي سليمان [داود بن علي الأصفهاني] ومحبته » [٥] .

وقال ابن حزم أيضاً : « ... وأما الأشعرية فكانوا ببغداد والبصرة ، ثم قامت لهم سوق بصقلية والقيروان وبالأندلس ، وقد رق أمرهم والحمد لله .. » [٦] .

---

(١) العواصم من القواصم صـ ٣٦٥-٣٦٨ ، وما بين المعقوفات زيادة من عندي للتوضيح .

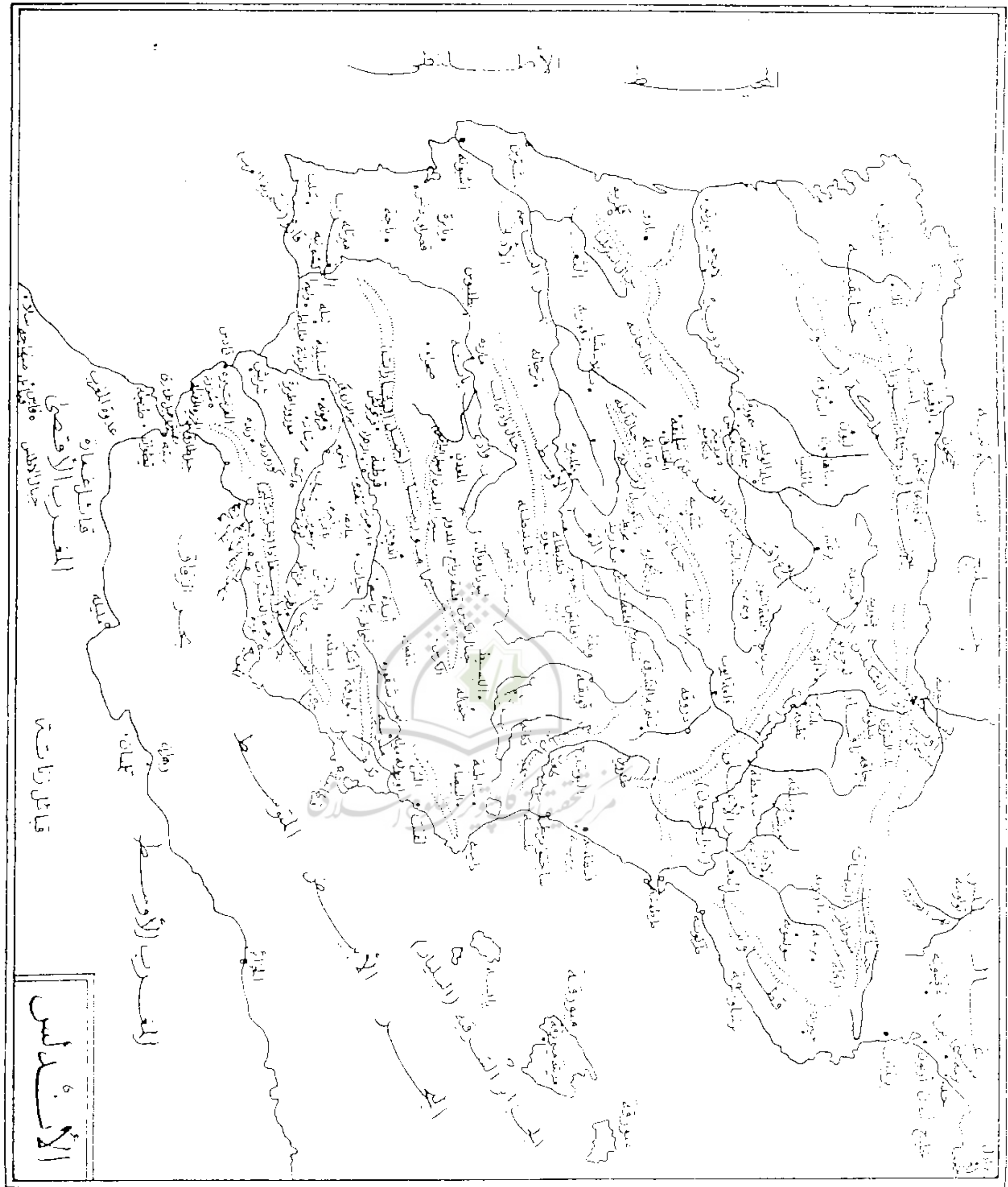
(٢) رسائل ابن حزم صـ١٨٦ .

(٣) راجع تاريخ الفكر الأندلسي لبلنثيا صـ ٤٣٩ .

(٤) راجع ترجمته في : المرقبة العليا للنباهي المالقي صـ ٦٦-٧٥ ، حيث قال عنه : « وغلب عليه التفقه بمذهب أبي سليمان داود بن علي الأصفهاني المعروف بالظاهري . فكان يؤثر مذهبه ، ويجمع كتبه ، ويحتج لمقالته ، ويأخذ بها لنفسه ، فإذا جلس بمجلس الحكومة قضى بمذهب مالك بن أنس وأصحابه الذي عليه العمل في بلده ، ولم يعدل عنه ... وكانت ولايته القضاء (١٦) سنة » صـ ٧٤ .

(٥) نفس المصدر صـ ١٨٧ ، وما بين المعقوفات زيادة للتوضيح .

(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٧٣) ، ولمن أراد أخذ لمحة عن الفكر الأندلسي فعليه - مثلاً - بكتاب « تاريخ الفكر الأندلسي » لأنخيل بلنثيا ، ومقال جيد للأستاذة الأسبانية ماريا إزابل فِيِّرُّه « Maria Isabel Fierro » حول الإسلام الأندلسي في القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي ، وكلام آسين بلاسيوس بشأن مدرسة ابن مسرة ... الخ .



هذه الخريطة لا غنى لقارئ المقال عنها

خصوصاً في الشق الأول عند الحديث عن تنقلات ابن حزم بالأندلس

ويفيدنا القاضي عياض بأن ظهور مذاهب فقهية في الأندلس تُنافِسُ مذهب مالك لم يكن ممكناً ، وأنه دخل الأندلس شيء من مذهب الشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداود

بفضل بعض الرحالين ، وظل انتشار هذه المذاهب مقصوراً على أفراد قلائل تَدَيَّنوا به في أنفسهم ، لكنه اعترف بأن مذهب الأوزاعي كان بالأندلس قبل مذهب مالك ، وأن الأمويين حموه بالسيف عن غيرة ، وصيروا القضاء في يد علماء مالكية [١] .

ثالثاً : المحطات الرئيسة في حياة ابن حزم :

من أحسن ما كتب عن حياة ابن حزم وخصائصه العلمية والنفسية ، نجد مقال المستشرق أرْنالديز (R . ARNALDEZ) في موسوعة الإسلام . لكن مع ذلك فقد بيَّنْتُ في مقال سابق أن الغموض اكتنف شقّاً مُهماً من حياة ابن حزم ، وقد أغنى الفقيه عيسى بن سهل الجَيَّاني (ت : ٤٨٦ هـ) [٢] معارفنا عِن الشّطر الثاني من حياة ابن حزم بشكل منقطع النظير ، لذلك سأُدرج شهادته في هذه الترجمة المختصرة لابن حزم .

وُلِدَ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بمدينة قرطبة سنة (٣٨٤ هـ-٩٩٤م) ، وكان أبوه أحمد بن سعيد رجلاً حصيفاً ، تولى الوزارة للمنصور بن أبي عامر ، ثم لِوَلَدِه « المُظَفَّر » وأظهر براعة وحنكة في تدبير الأمور ، وقضى ابن حزم سنواته الأولى إلى أن بلغ مبلغ الشباب [٣] في قصر والده تحت عناية الجواري اللواتي علمنه القرآن والخط ، وروينه الشعر ، وكانت عليه رقابة صارمة كما يصف ذلك في كتابه طوق الحمامة ، ولم تدم عيشة الهناء لابن حزم ، فسرعان ما ألقت الفتنة بجرانها على أُسرته بعد سقوط حكم

---

(١) ترتيب المدارك (١/٢٦-٢٧) .

(٢) سيأتي الحديث عن ترجمته فيما بعد أثناء ذكرنا لرده على ابن حزم .

(٣) أول تجاربه خارج قصر والده حضوره في مجلس المظفر سنة (٣٩٦ هـ) ، وسنه يومئذ (١٢) عاماً ، وأول شيخ درس عليه الفقه والحديث هو أحمد بن محمد المعروف بابن الجسور ، روى عنه موطأ مالك ، ومدونة سحنون ، ومسند أبي بكر بن أبي شيبة ، وفقه أبي عبيد بن سَلام . قال ابن حزم : « وهو أول شيخ سمعت منه قبل الأربعمائة » ، وأخذ صحيح البخاري سنة (٤٠١ هـ) بأحد مساجد قرطبة عن أبي القاسم عبد الرحمن بن خالد الهمذاني المعروف بابن الخراز . راجع طوق الحمامة صـ ٢٨٥-٢٨٦ ، ٢٩٩ . ودرس الحديث والجدل وعلم الكلام على أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد الأزدي المصري بقرطبة فيما بين (٣٩٤-٤٠٠ هـ) ، وهي الفترة التي كان الأزدي وافداً فيها على الأندلس . طوق الحمامة صـ ١٩٦ ، ٢٦٠ .

العَامِريَّة وظهور بَديل للخليفة هشام الثاني ، وهو محمد المهدي الذي قُتل بعدِ مدة ، ورجع هشام الثاني الذي لم يستطع ضبط الأمور ، لأن القائد واضح الصَّقْلَبي حجز أمواله وأودعه بالسجن ، فاضطرت عائلة ابن حزم لـمُداراة النظام الجديد ، وحاول والد ابن حزم الإطاحة بالصقلبي ، لكن الأمر انكشف ، ومات على إثرها والد ابن حزم سنة (ت : ٤٠٢ هـ) ، وتعاقبت المحن على ابن حزم وعائلته ، فاضطر للخروج عن قرطبة سنة (٤٠٤ هـ) والاستقرار بالمرية ، لكن صاحبها خيران العامري سرعان ما نكب ابن حزم وصاحِبه أبا بكر محمد بن إسحاق (ت : ٤٥٠ هـ) وسجنهما عنده شهوراً ، بسبب وِشَاية بعض الخصوم الذي نقل على لسان ابن حزم أنه يسعى إلى إقامة أمْرِ الأمويَّة من جديد ، وبعد إطلاق سراحهما توجها إلى حِصْن القَصْر فأكرمهما صاحبه عبد الله بنَ هُذَيل التجيبي . فلما سمعا بقيام المرتضى عبد الرحمن بن محمد (٤٠٧ هـ) لإحياء الدولة الأموية رَكِبَا البحر إلى لقائه في بلنسية وسكنا معه فيها . ثم نجدهما في مالقة سنة (٤٠٨ هـ) حسب ابن الأبار [١] . ثم دخل ابن حزم قرطبة سنة (٤٠٩ هـ) أثناء حكم القاسم بن حَمُّود ، وبقي هناك حتى ظهرت دعوة عبد الرحمن بن هشام الملقب بالـمُسْتَظْهِر (٤١٤ هـ) ، فَقَرَّب إليه ابن حزم ، لكن خلافة المستظهر انقطعت بعد (٤٧) يوماً ، وبُويع الـمُستكفي الذي اعتقل ابن حزم وسجنه . وفي سنة (٤١٧ هـ) نجد ابن حزم بشاطبة . وهناك ألّفَ رسالته المعروفة بـ« طوق الحمامة » التي يَشْهَدُ مُحتَواها أن ابن حزم في حين تأليفه لها « كان قد حصّل ضروباً من الثقافات من فقه وحديث ومنطق وفلسفة وفلك ، ونظر في التوراة ، وشُهِر بقوة عارضته في الجدل ، وبالتَّفَنُّن في ضروب مختلفة من الشعر » [٢] .

---

(١) التكملة لكتاب الصلة ، لابن الأبار البلنسي (٣٠٥/١) ، رقم (١٠٦٧) ، وطوق الحمامة ، لابن حزم صـ ١١٢ (ضمن رسائل ابن حزم ، الجزء الأول) .

(٢) هذا نص كلام الدكتور إحسان عباس في تقديمه لطوق الحمامة صـ ٣٩ . وكلامه صحيح ، لأن كتاب الفِصل لابن حزم بدأ تأليفه سنة (٤٢٠ هـ) ، ولا يعقل أن تلك المعلومات الغزيرة والجدل القوي الموجود في الفصل حصله في لمح البصر ، بل ذلك يشهد على سعة اطلاع الرجل وكثرة طلبه للعلم ومناظرته للأقران من مختلف الأديان والنحل .

إلى هذه المرحلة انتهى تدقيق الأستاذ أرنالديز في ترجمته لابن حزم ، وقفز مباشرة للحديث عن ابن حزم في إشبيلية وما حدث له مع المعتضد ابن عباد ، وكيف انتهى الأمر بابن حزم إلى الانزواء في قرية أجداده [١] . وهذه القفزة تركت وراءها فراغاً تقارب مدته (٣٩) عاماً، وقد تَيَسَّرَ لِي - بعد اطلاعي على كتاب « التنبيه على شذوذ ابن حزم » للقاضي عيسى بن سهل- مَلْءُ عدة مواطن في حياة ابن حزم في الفترة ما بين (٤١٨-٤٥٦ هـ) . ففي الفترة ما بين (٤١٨-٤٢٢ هـ) كان ابن حزم بقرطبة ، وكان له مجلس في مسجدها الجامع يُدَرِّسُ فيه الفقه على غير مذهب مالك ، وكذلك كان لشيخه مسعود بن سليمان مجلس ثان يفقه فيه من تَحَلَّق إليه على غير مذهب مالك ، فارتفعت الأصوات بوجوب إيقاف هذا « الخرق السافر » لعُرف المالكية بالأندلس . وتولى هذه الحملة ضد ابن حزم وشَيخِه أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت الشنتريني (ت : ٤٢٦ هـ) [٢] ، صاحبُ أحكام الشرطة والسوق بقرطبة المعروف بابن أبي القراميد (أبو بكر محمد بن محمد بن إبراهيم بن سعيد القيسي القرطبي (ت : ٤٣١ هـ)) [٣] . فقام بمراسلة الخليفة الأموي هشام ابن محمد المعتد بالله (حكم ما بين ٤١٨-٤٢٢ هـ) ، الذي كان خارجاً حينها عن قرطبة ، مُستقراً بحصن البونت (شمال بلنسية) ، فأجابه يَستَصوِبُ رأيه في إخراج ابن حزم وشيخه من المسجد ومَنْع العامة من الاجتماع بهما ونهيهما عن الفتوى . فتمادى الرجلان على انقباضهما [٤] .

ولَبِث ابن حزم مدة بقرطبة ، وجرت له فيها مناظرة سنذكرها لاحقاً ، ثم انتقل إلى

---

(١) انظر :
(Nouvelle E'dition) Encyclop'die de L'Islam , Tome III , article : " Ibn Hazim " Iage 814 2ème colonne .

(٢) فقيه قرطبي لغوي كان ظاهرياً لا يرى التقليد ، توفي بقرطبة في (٤٢٦ هـ) . انظر الصلة لابن بشكوال (٦١٧/١-٦١٨) .

(٣) الصلة (٥٢٢/٢-٥٢٣) ، رقم (١١٤٢) .

(٤) الكلام اختزلناه من نص لابن حيان القرطبي أورده آسين بلاثيوس في كتابه عن ابن حزم (١٣٦/١-١٣٧) ، تعليق (١٧٠) بالأسبانية .

المرية [١] ، ثم إلى دانية حيث اتصل بالكاتب الوزير أبي العباس أحمد بن رشيق عامل مجاهد العامري على ميورقة ودانية ، فنقله أبو العباس فيما بعد إلى جزيرة ميورقة وظل بها إلى حدود سنة (٤٤٠ هـ) ، ثم خرج إلى دانية بعد مناظرته مع أبي الوليد الباجي ، ثم انتقل إلى المرية ما بين (٤٤١-٤٤٥ هـ) ، ثم إلى أشبيلية . وهناك حُرقت كتبه على يد المعتضد ابن عباد ونُفيَ على يديه إلى لبلة بقرية كانت لأجداده . حيث توفي سنة (٤٥٦ هـ) [٢] . فهذه نبذة عن حياة ابن حزم ، وسنُضِيفُ إليها تفاصيل أخرى تتعلق بمناظراته ومنازعاته مع مخالفيه .

رابعاً : الردود على ابن حزم في عصر ملوك الطوائف :

من خلال المصادر الأندلسية تبين لنا أن ابن حزم استَهْدَفَ لخصومه وعِيبَ بالشذوذ، لخروجه عن مذهب مالك وانتحاله مذهب الإمام الشافعي .

قال المؤرخ القرطبي ابن حيان – حسب ما نقله عنه ابن بسام في الذخيرة– : « ومال به أولاً النظر في الفقه إلى رأي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، وناضل عن مذهبه وانحرف عن مذهب غيره ، حتى وُسِمَ به ونُسِبَ إليه ، فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعِيبَ بالشذوذ » [٣] ، وقال ابن الأبار في الحلة السيراء أن ابن حزم : « .. نُعِيَ عليه بقرطبة وغيرها خِلافُه مَذهبَ مالك ... » [٤] .

هذا في نظرنا الـمُحرِّكُ الأول للخصومة بين ابن حزم ومعاصريه من فقهاء المالكية بالأندلس ، فابن حزم بفعله المذكور قد خرق أحد بُنود « دستور الدولة » حينئذ . دليل ذلك أن أُمَرَاء الأمويين نَصُّوا على التِزامهم بمذهب مالك ، ورفضِهم للفتوى بغيره من المذاهب .

---

(١) سنذكر خلافه لفقهائها في وجهة القبلة وما جرى له بسبب ذلك .

(٢) هذه التفاصيل نصوصها ذكرناها سابقاً في مقالين : أحدهما بمجلة الذخائر ، عدد (٥) ، سنة (١٤٢١هـ -٢٠٠١م) صـ ٢٣٩-٢٥٦ . وثانيهما بمجلة القنطرة (الأسبانية) ، مجلد (٢٢) ، الجزء الثاني ، سنة (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م) صـ ٢٩٩-٣٢٠ .

(٣) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، القسم الأول (١/١٦٧) .

(٤) الحلة السيراء (٢/١٢٨) .

فها هو الحَكَمُ المُسْتَنْصِر [١] يقول في إحدى رسائله : « ... فمن خالف مذهب مالك بن أنس - رحمه الله - بالفتوى أو غيره ، وبلغني خبره ؛ أنْزَلتُ به من النكال ما يستحقه وجعلته شراداً ، وقد اختبرتُ فيما رأيتُ في الكتب أن مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب ، ولم أر في أصحابه ولا فيمن تقلّد مذهبه غير السُّنة والجماعة ؛ فليُتَمَسَّك بهذا ففيه النَّجاة إن شاء الله » [٢] .

وقال الحكم في رسالة أخرى له : « ... وبلغني أن قوماً يُفتون بغير مذهب مالك بن أنس ، وأنهم يُرَخِّصُون في الطلاق ، وكل من زاغ عن مذهب مالك فإنه قَدْ رِينَ على قَلبه ، وزُين له سُوء عمله ، فقد نظرتُ في أقاويل الفقهاء ورأيتُ ما صُنِّفَ من أخبارهم إلى يومنا هذا ، فلم أر مذهباً أنقى ولا أبعد من الزيغ من مذهبه ، وجُل من يعتقد مذهباً من مذاهب الفقهاء ؛ فإنّ فيهم الجَهمي والرافضي والخارجي ، إلا مذهب مالك ، فإني ما سمعتُ أن أحداً تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البِدَع ، فالاستمساك به نجاة إن شاء الله » [٣] .

فهذان النَّصانِ صدرا عن الخليفة الأموي المذكور في تاريخ لا يتجاوز سنة (٣٥٥هـ)، لأنه قالهما إثر الأمر بصَلْب أبي الخير الزِّنديق ، وكان ذلك في حياة القاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت : ٣٥٥ هـ) .

واعتبار مذهب مالك من « مُقدَّسَات الدولة في الأندلس والخروج عنه يستوجب العقوبة » ظل ساري المفعول حتى بعد سقوط الخلافة الأموية . وقد وقفتُ على كلام للفقيه أبي جعفر أحمد بن خلف بن وصول التُّرْجَالي [٤] في كتابه « الفصول في علم الأصول » مفاده أن المعتمد ابن عباد ملك أشبيلية كان متمسكاً بمذهب مالك بن أنس .

---

(١) هو الحكم بن عبد الرحمن ، وَلي وعمره (٤٧) سنة ، وكان حسن السيرة ، جامعاً للعلوم ، محباً لأهلها، جماعة للكتب ، توفي سنة (٣٦٦ هـ) ، راجع جذوة المقتبس للحميدي (١/٤٢-٤٦) .

(٢) « ديوان الأحكام الكبرى » (نوازل الأحكام) ، للقاضي عيسى بن سهل (١/١٣٢٧) .

(٣) نفس المصدر (١/١٣٣١-١٣٣٢) .

(٤) ذكر هذا العالِمَ كلٌّ من المراكشي في الذيل والتكملة (١/١٠٩) ، وابن فرحون في الديباج المذهب صـ١١٢ ، ولم يُحددا عصره . وقد علمتُ من كتابه المذكور أنه كان حياً بين سنتي (٤٧٤-٤٨٤ هـ) .

قال ابن وصول : « ... ولم يَزل الخلفاء الراشدون يحملون الناس بجزيرةِ الأندلس على مذهب مالك بن أنس جيلاً بعد جيل ، وقرناً بعد قرن إلى خلافة الإمام الرضي المشهور فضلُه المعروف عدلُه المعتمد على الله المؤيَّد بنصر الله أبي القاسم محمد بن عَبّاد خَلَّد الله مُلكه ودانت أقطار الأرض لسلطانه »[1] . من المعلوم أن المعتمد ابن عباد حكم أشبيلية من سنة (٤٦٠ هـ) حتى (٤٨٤ هـ) ، وهي السنة التي نفاه فيها المرابطون إلى أَغمات بالمغرب (قرب مراكش)[2] .

ويخبرنا ابن عبد البر القرطبي (ت : ٤٦٣ هـ) عن حالة الفقه المالكي في القرن الخامس الهجري قائلاً : « طلبُ العلم في زماننا هذا ، وفي بلدنا هذا ، قد حاد أهله عن طريق سلفهم ، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم ... فلم يُعنوا بحفظ سُنة ، ولا الوقوف على معانيها، ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله ﷻ ... قد اطّرحوا عِلم السُّنن والآثار، وزَهِدوا فيهما وأضربُوا عنهما ... بل عولوا على حفظ ما دُوِّن لهم من الرأي والاستحسان ، الذي كان عند العلماء ، آخر العلم والبيان ... فهم يقيسون على ما حفظوا من تلك المسائل ، ويَفْرضون الأحكام فيها ، ويستَدِلُّون منها ، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدلَ الأئمة وعلماء الأمة ، فجعلوا ما يحتاج أن يُستدل عليه دليلاً على غيره ... »[3] .

وقد بين الأستاذ الدكتور توفيق الغَلْبزُوري أن المذهب المالكي في الأندلس عرف اتجاهين أساسيين : اتجاه جعل وكده دراسة المسائل وفروع المذهب مع قلة العناية بالحديث والأثر ، ثم قال الدكتور توفيق بأن هذا الاتجاه خالف في واقع الأمر مسلك الإمام مالك الذي كان يَسْتَنِدُ في فقهه على الحديث ، حتى سُمِّيَتْ مدرستُه بالحجاز : « مدرسة الحديث » ، ثم بين كذلك أن الاتجاه الفروعي كان يقتصر بالدرجة الأولى على رأي ابن القاسم . وذكر نصاً جاء في ترتيب المدارك للقاضي عياض ، حيث نقرأ في ترجمة « فضل بن سلمة بن جرير الإلبيري (ت : ٣١٩ هـ) » أنه حَنّ إلى بلده إلبيرة ، فلما حلها وَجد فقهاءها قد تمكن

---

(١) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ، رقم (٩٨ ق) ، ورقة (١٤ ظ) .

(٢) كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ، لابن سماك العاملي المالقي صـ٧٢-٧٣ .

(٣) جامع بيان العلم وفضله (١٦٩/٢-١٧١) .

سُؤْدَدُهم وتفننهم في المدونة خاصة ، فلما جالسهم وذكر لهم أقوالٍ أصحاب مالك قالوا : « دع هذا عنك ، فلسنا نحتاج إليه ، طريقُنا كلام ابن القاسم لا غيره » فرأى زُهدهم في علمه ، فانصرف إلى بجّانة (من أعمال المرية) [١] .

ثم اتجاه تأصيلي يميل إلى الاجتهاد والنظر والعناية بالحديث والأثر ، ومِنْ مُمثلي هذا الاتجاه نجد – على سبيل المثال – الأصيلي (ت : ٣٩٢ هـ) [٢] وابن عبد البر وأبا الوليد الباجي (ت : ٤٧٤ هـ) .

وهذه المسألة التي نبه عليها الدكتور توفيق الغلبزوري [٣] لابد أن تُستَحضر عند الحديث عن الرُّدُود المالكية على ابن حزم ، فلابد أن نعرف من أي الاتجاهين كان الفقيه صاحب الرد لنفهم نوع الاعتراضات الموجهة ضد آراء ابن حزم . وسنتتبع هذه الردود سواء كانت مناظرات أو رسائل أو كتباً .

(٤–١) مناظرة فقهية لابن حزم في مجلس ابن واجب ببلنسية :

قال الذهبي : « قال اليسع ابن حزم : (... وقصد (ابن حزم) بَلَنْسِيَّة ، وبها المُظَفَّر أحد الأطواد . وحدثني عنه عُمر بن واجب قال : بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يُدَرِّسُ المذهب ، إذا بأبي محمد يسمعنا ، ويتعجَّب ، ثم سَأل الحاضرين مسألة من الفقه ، جُووب فيها ، فاعترض في ذلك ، فقال له بعضُ الحُضَّار : هذا العلم ليس من مُنتحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله فعكف ، ووكف منه وابل فما كفَّ ، وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع ، فناظر أحسن مناظرة ، وقال فيها : أنا أتبع الحق ، وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب) » [٤] . فلا شك حسب هذه الرواية أن ابن حزم حينما كان يناظر

---

(١) ترتيب المدارك (٢٢٢/٥–٢٢٣) .

(٢) الديباج المذهب لابن فرحون صـ ٢٢٤–٢٢٥ ، وقال عنه : « كان من حُفاظ مذهب مالك ، والمتكلم على الأصول ، وترك التقليد ، ومن أعلم الناس بالحديث ، وأبصرهم بعلله ورجاله » .

(٣) راجع أطروحته للدكتوراة « المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس » (٨٤/١–١٠٤) .

(٤) سير أعلام النبلاء (١٩٠/١٨–١٩١) . وعن مظفر مولى العامريين الذي حكم بلنسية بين (٤٠١–٤٠٩ هـ) يراجع كتاب البيان المغرب لابن عذراي (١٥٨/٣–١٦٣ ، ٣٠٢) .

ببلنسية قد صار مجتهداً ، وهذا يعني أنه كان في سِن متقدمة من عمره . ولم أعثر على ترجمة لمن اسمه عُمر بن واجب . وإنما وجدتُ في الصلة لابن بشكوال ترجمة لفقيه يسمى : « عمر ابن محمد بن واجب ، من أهل بلنسية يكنى أبا حفص . روى عن أبي عمر الطلمنكي المقرئ وسمع من أبي عبد الله ابن الحذّاء صحيح مسلم وغيره . توفي قريباً من السبعين والأربعمائة ، وسِنُّهُ نحو السِّتِّين ... ، وقيل توفي في شعبان سنة (٤٧٦ هـ) »[١] .

فإذا أخذنا بما سبق ذِكْره في هذه الترجمة قدَّرنا أن ابن واجب وُلد حوالي (٤١٦ هـ) وأخذُه عن أبي عمر الطلمنكي سابق لسنة (٤٢٩ هـ) التي توفي فيها الطلمنكي ، وهذا يعني أنه بدأ الطلب قبل سِنِّ (١٣) من عُمُرِه . وإذا افترضنا أنه رأى ابن حزم عندما بلغ (٢٠) (سِنٌّ تسمح له بالحكم على مُناظرة ابن حزم بالـحُسْنِ) ، نتج عن ذلك تاريخ المناظرة حوالي (٤٣٦ هـ) ، وهذا ليس ببعيد ، لأن ابن حزم كان في هذا التاريخ بشرق الأندلس .

(٤-٢) مناظرتان لابن حزم مع المقرئ مَكِّي بن أبي طالب[٢] بقرطبة :

وَرَدَ خبر هاتين المناظرتين على لسان ابن حزم نفسه في موضعين من كُتبه . مرة في كتاب « الإحكام لأصول الأحكام » ، ومرة ثانية في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » .

المناظرة الأولى : حول مسألة « **هل أسقط عثمان ﷺ سِتَّة أَحْرُف من جُملة الأحرف السَّبعة الـمُنْزَلَة ؟** » .

قال ابن حزم : « وأما دَعواهم أن عثمان ﷺ أسقط سِتَّة أحرف من جملة الأحرف السَّبعة الـمُنزل بها القرآن من عند الله ﷻ فعظيمة من عظائم الإفك والكذب ، ويُعيذ الله عثمان ﷺ من الرِّدة بعد الإسلام ... ونحن نُبيِّن فِعلَ عثمان ﷺ ذلك بياناً لا يخفى على مؤمن ولا على كافر . وهو أنه ﷺ عَلم أنَّ الوهم لا يعرى منه بَشر ، وأنَّ في الناس مُنافقين يظهِرون الإسلام ويُكتُمون الكفر ... فجَمع مَن حَضَرهُ من الصحابة ﷺ على نَسْخ مصاحِف

---

(١) الصلة (٤٠٣/٢) ، رقم (٨٦٧) . وأبو عمر الطلمنكي توفي سنة (٤٢٩ هـ) ببلنسية ، وهو من شيوخ أبي محمد ابن حزم بقرطبة . راجع ترتيب المدارك ، للقاضي عياض (٣٢/٨-٣٣) .

(٢) توفي سنة (٤٣٧ هـ) بقرطبة ، له ترجمة في ترتيب المدارك (١٣٨/٨-١٤٠) .

مُصَحَّحَة كسائر مَصَاحِف المسلمين ولا فرق ، إلا أنها نُسِخَت بِحَضْرة الجماعة فقط ، ثم بَعثَ إلى أمصار المسلمين ، إلى كل مصر مُصْحَفاً يكون عندهم ، فإن وَهِم وَاهِم في نَسْخ مُصْحَف ، أو تعَمَّدَ مُلحد تبديل كلمة في الـمُصْحَف أو في القراءة ، رُجع إلى المصحف المشهور المتفَق على نقله ونَسْخه ، فعُلِم أنّ الذي فيه هو الحق ، وكيف يقدر عثمان – على ما ظنه أهل الجهل ! – والإسلام قد انتشر من خراسان إلى بَرْقَة، ومن اليمن إلى أذرِبيجان، وعند المسلمين أزيد من مائة ألف مُصحَف، وليست قرية ولا حُلَّة ولا مدينة إلا والمعلّمون للقرآن موجودون فيها، يُعَلّمونَه من تعلمه من صَبي أو رَجُل أو امرأة، ويَؤُمهم به في الصلوات في المساجد ... قال أبو محمد (ابن حزم) : ولقد وَقَّفْتُ عَلى هذا مكي بن أبي طالب المقرئ – رحمه الله – ، فمرة سلك هذه السبيل الفاسِدة ، فلما وقّفته على ما فيها رجع . ومرة قال بالحق في ذلك كما نقول ، ومرة قال لي : ما كان من الأحرف السبعة مُوافقاً لخط الـمُصحَف فهو باق ، وما كان منها مُخالفاً لِخَط المصحف فَقَد رُفِع . فقلتُ له : إنّ البَليَّة التي فَرَرْتَ منها في رفع السبعة الأحرف باقية بَحَسَبِهَا في إجازتك رفع حركة واحدة من حركات جميع الأحرف السبعة ، فكيف أكثر من ذلك ، فمن أين وجب أن يُراعى خط الـمُصحف وليس هو من تعليم رسول الله ﷺ ؟! لأنه كان أُمِّياً لا يَقْرأ ولا يَكتُب ، واتباع عمل من دُونه من غير توقيفٍ منه ﷺ لا حُجة فيه ولا يجب قبُوله ، فكيف وقد صحت القراءة من طريق عمرو بن العلاء التميمي مُسندة إلى رسول الله ﷺ : « إِنِ هَذَيْنِ لَسَاحِران » . وهو خلاف خط الـمُصْحَف ، وما أنكرها مُسلم قط .
فاضطرب (مكي بن أبي طالب) وتَلجْلَج »[١] .

المناظرة الثانية : حول مسألة « من أفضل الخَلْق كُلّه بعد الملائكة والنبيّين ؟ » .

ناقش ابن حزم في عدة صفحات آراء مخالفيه في هذه المسألة ، ثم استدل هو بأدلة وخَلُص إلى النتيجة التالية : « أن أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ أفضل من جميع الخلق كله بعد الملائكة والنبيين عليهم السلام »[٢] . ثم ذكر من اعترض عليه في هذه المسألة،

---

(١) النص مستخرج من كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/١٦٢-١٦٨) .
(٢) الفِصل (٤/١٩٠ وما قبلها حتى صـ١٨١) : فصل « الكلام في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة » .

فسمى من بينهم مكي بن أبي طالب المقرئ (الذي كان أصله من القيروان ثم نزل قرطبة وبها توفي سنة ٤٣٧ هـ) .

قال ابن حزم : « واعترض علينا مكي بن أبي طالب المقرئ بأن قال : يلزم على هذا أن تكون امرأة أبي بكر أفضل من علي ، لأن امرأة أبي بكر مع أبي بكر في الجنة في درجة واحدة، وهي أعلى من درجة علي ، فمنزلة امرأة أبي بكر أعلى من منزلة علي ، فهي أفضل من علي .

قال أبو محمد (ابن حزم) : فأجبناه بأن قلنا له : إن هذا الاعتراض ليس بشيء لوجوه ... الخ »[(١)] .

ثم قال ابن حزم : « واعترض علينا مكي بن أبي طالب بأن قال : إذا كان رسول الله ﷺ أفضل من موسى عليه السلام ، وكان عليه السلام أفضل من موسى عليه السلام ومن كل واحد من الأنبياء عليهم السلام ، وكان عليه السلام أعلى درجة في الجنة من جميع الأنبياء عليهم السلام ، وكان نساؤه عليه السلام معه في درجته في الجنة ، فدرجتهن فيها أعلى من درجة موسى عليه السلام ، ومن دُرُج سائر الأنبياء عليهم السلام ، فهن على هذا الحكم أفضل من موسى وسائر الأنبياء عليهم السلام .

قال أبو محمد (ابن حزم) : فأجبناه بأن هذا الاعتراض أيضاً لا يلزمنا ولله الحمد ، لأن الجنة دار ملك وطاعة وعُلو منزلة ورياسة ، واتّباع من التابع للمتبوع ، كما قال ﷻ : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴾[(٢)] .. الخ ... »[(٣)] .

(٣-٤) مناظرة لابن حزم مع الليث بن أحمد بن حريش العبدري بقرطبة[(٤)] :

ذكر ابن حزم طرفاً منها ، ويبدو أن موضوعها حول « اتّباع مالك بن أنس » .

---

(١) الفصل (٤/١٩٩-٢٠٠) .

(٢) سورة الإنسان : ٢٠ .

(٣) الفصل (٤/٢٠١-٢٠٣) .

(٤) هو أبو الوليد الليث بن أحمد بن حريش ، من أهل قرطبة ، كان في عداد المشاورين بها ، وكان عالماً بالرأي ، وذا نصيب وافر من علم الحديث ... استقضي بالمرية ، وبها توفي سنة (٤٢٨ هـ) . الصلة (٢/٤٧٦) ، رقم (١٠٢٨) .

وكان ابن حريش يَعُدُّ في فضائل مالك أنه كان يحذف شيئاً فشيئاً من الموطأ ، فاعترض عليه ابن حزم في هذا .

قال ابن حزم : « ... وقد عارضتُ بِنَحْوٍ مِن هذا الكلام الليث بن (أحمد بن) حريش العبدري في مجلس القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن بشر [1] رحمه الله ، وفي حفل عظيم من فقهاء المالكيين ، فما أحد منهم أجاب بكلمة معارضة ، بل صمتوا كلهم ، إلا قليلاً منهم أجابوني بالتصديق لقولي .

وذلك أني قلت له : « لقد نسبتَ إلى مالك ﷺ ما لو صح عنه لكان أفسق الناس ، وذلك أنك تَصفه بأنه أبدى إلى الناس المعلول والمتروك والمنسوخ من روايته ، وكتمهم المستعمل والسالم والناسخ حتى مات ولم يُبده إلى أحد ، وَهذه صفة من يقصد إلى إفساد الإسلام ، والتلبيس على أهله ، وقد أعاذه الله من ذلك . بل كان عندنا أحد الأئمة الناصحين لهذه الملة ، ولكنه أصاب وأخطأ ، واجتهد فوُفِّقَ وحُرِم كسائر العلماء ولا فرق » [2] .

ومن كلام ابن حزم يُفهم أنها مناظرة جرت بقرطبة فيما بين (٤١٨-٤١٩ هـ) ، لأننا قُلنا أنه كان هناك حوالي (٤١٨-٤٢٢ هـ) ، ولأن القاضي ابن بِشر عُزِل سنة (٤١٩ هـ) .

(٤-٥) مناظرة في القياس بين ابن حزم وأحد كبار فقهاء المالكية :

لم يُعَيِّن ابن حزم اسم هذا المُنَاظِر ، والغالب على ظني أنه أبو الوليد الباجي ، لأنه يصفه بمثل هذه الصفة في مواضع أخرى . ويمكن أنه يقصد ابن حريش المذكور سابقاً .

قال ابن حزم : « ولقد ناظرني كبيرهم – في مجلس حافل – بهذا الخبر فقلت له : إن القياس عند جميع القائلين به – وأنت منهم – إنما هو رد ما اختُلف فيه إلى ما أُجمع عليه ، أو

---

(١) هو قاضي الجماعة بقرطبة فيما بين (٤٠٧-٤١٩ هـ) ، وكان فقيهاً كبيراً ، توفي سنة (٤٢٢ هـ) . الصلة رقم (٦٩٨) .

(٢) الإحكام لابن حزم (٢/١٢٢) . وقد تحرف هناك اسم الليث بن حريش العبدري إلى « الليث بن حرفش العبدي » .

رَدُّ ما لا نَصَّ فيه إلى ما فيه نص ، وليس في الأصابع ولا في الأسنان إجماع ، بل الخلاف موجود في كليهما ، وقد جاء عن عمر المفاضلة بين دية الأصابع وبين دية الأضراس ، وجاء عنه وعن غيره التَّسوية بين كل ذلك ، فبَطُل هاهنا ردُّ المختلف فيه إلى المجمع عليه ، والنص في الأصابع والأسنان سواء ، ثم من المحال الممتنع أن يكون عند ابن عباس نص ثابت عن النبي ﷺ في التسوية بين الأصابع وبين الأضراس ثم يُفتي هو بذلك قياساً .

فقال لي : وأين النص بذلك عن ابن عباس ؟ فذكرتُ له الخبر الذي ... عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « الأصابع سواء ، والأسنان سواء ، الثنية والضرس سواء ، هذه وهذه سواء »[(١)] يعني الإبهام والخنصر .

فانقطع وسَكَت »[(٢)] .

فهذه المناظرات دالة على أن ابن حزم كان حريصاً على خوض غمار المناظرة مع مخالفيه ، وعلى أن بعض المناظرات تمت في حفل عظيم من المالكية . وقد ساهمت المناظرات في اتجاه الأنظار إليه واشتغال العلماء بالبحث بقوله ، ولا شك أن ذلك قادهم إلى التأليف في معارضة آراء ابن حزم . لهذا فالرّدُّ على ابن حزم في حياته قد استند كذلك إلى ما راج من آرائه بين الناس ، وليس بالضرورة يَكُونُ الردُّ على تأليف لابن حزم بعينه ، ومن الأمثلة على هذا الرسالتان اللتان خُوطب بهما ابن حزم وسُئل فيهما سؤال تعنيف[(٣)] .

قال الدكتور إحسان عباس أثناء حديثه عن الرسالة الأولى منهما : « ... وثمة شيء آخر كَشَفَت عنه هذه الرسالة ، وهو شيُوع آراء منسوبة لابن حزم لم يقل هو بها (انظر الفقرات ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠) وكان هذا مما يوسع شقة الاختلاف بينه وبين أهل المذاهب الأخرى »[(٤)] .

---

(١) الحديث في سنن أبي داود (٢-٣١٢-٣١٣ (قاله محقق الإحكام) . قلت : الحديث في كتاب الديّات ، باب ديّات الأعضاء ، ورقمه (٤٥٥٩) من سنن أبي داود .

(٢) الإحكام لابن حزم (٧٨/٧) .

(٣) بعض نصيهما وَرَدَ في « رسائل ابن حزم » ، تحقيق إحسان عباس (٣/٧٣-١١٦ ، ١١٩-١٢٨) .

(٤) رسائل ابن حزم الأندلسي (٣/٢٥) ، وقد فصَّل إحسان عباس القول في النقاط المعترض بها على ابن حزم في الرسالتين ، فليُراجع هناك في صـ ٢٤-٢٨ .

(٤-٦) رسالة أبي عمر أحمد بن رشيق فقيه المرية إلى أبي عبد الله بن عتاب في شأن ابن حزم :

كان ابن حزم بعد خروجه من مَيُورقة حوالي (٤٤٠ هـ) قد ذهب إلى دَانِيَة ، ثم نزل المرية فيما بين (٤٤١-٤٤٥ هـ) ، وانتشرت آراؤه هناك ، وكان الفقيه أبو عمر أحمد بن رشيق كبير المفتين بالمرية [1] ، فأقلقه انتشار فكر ابن حزم بالمرية ، فكتب رسالة إلى الفقيه أبي عبد الله محمد بن عَتَّاب القرطبي [2] أحد المفتين الكبار بقرطبة ، وكان تاريخ بعث تلك الرسالة حوالي (٤٤٤-٤٤٦ هـ) حسب أدلة ظهرت لي وهي :

١- خَبَرُ هذه الرسالة ذَكَره الفقيه عيسى بن سهل في كتابه في الرد على ابن حزم ، وابن سهل كان قبل سنة (٤٤٤ هـ) حاكماً ببيَّاسة (قاضياً) بتَعْيِينٍ من مَعْن بن صُمَادح التُّجيبي صاحب المرية (حاكمها فيما بين سنتي ٤٣٣-٤٤٣ هـ) ، ثم انتقل ابن سهل إلى قرطبة سنة (٤٤٤ هـ) ولازم شيخه ابن عَتَّاب .

٢- توفي الشيخ أبو عمر أحمد بن رشيق بالمرية سنة (٤٤٦ هـ) .

٣- وجود ابن حزم بالمرية في التاريخ المذكور أعلاه يُشَكِّلُ سبباً لكتابة الرسالة .

ويُخبرنا ابن سهل عن مضمونها كالتالي قائلاً : « وقد شاهدتُ عند شيخنا أبي عبد الله بن عتاب - رحمه الله - وُرُود كتاب فقيه المرية أبي عمر ابن رشيق عليه في أمر ابن حزم - هذا منذ أزيد من ثلاثين سنة - فحَكَى عنه أنه متى ذُكر له ابن القاسم - رحمه الله - يقول : (عليه بنقل حطبه) . وإذا ذكر له سحنون قال : (عليه بحرثه) . وقال [ابن رشيق] عنه : (يقول كذا ، وهو قول المعتزلة ، وكذا ، وهو قول الجهمية) . وذكر كثيراً مما لا أقف عليه الآن » [3] .

---

(١) راجع ترجمته في ترتيب المدارك (٨/١٥٤-١٥٥)، والصلة (١/٥٧) تحقيق عزت العطار الحسيني .

(٢) له ترجمة في ترتيب المدارك (٨/١٣١-١٣٤) ، والصلة (٢/٥١٤-٥١٧) نفس الطبعة أعلاه . توفي ابن عتاب سنة (٤٦٢ هـ) .

(٣) مقالي « مخطوطة أندلسية فريدة في الرد على ابن حزم » صـ ٢٥٧-٢٥٨ .

وهناك رسائل من هذا النوع بعث بها فقهاء الأندلس إلى قضاة وفقهاء ، أشار إليها ابن حزم في رسالته في الرد على من سأله سؤال تعنيف .

قال ابن حزم : « ... وهُم قوم كادونا من طريق المغالبة ، فأرْكَسَ الله تعالى جُدودهم ، وأضرع خدودهم ، وله الحمد كثيراً ، وخابوا في ذلك فعادوا إلى المُطالبة عند السلطان [١] ، وكتبوا الكتب الكاذبة ، فخيَّب الله سَعْيَهُم وأبطل بَغْيَهُم ، وله الشكر وَصِباً ، وخَسِئُوا في ذلك فعادوا إلى المُطالبة عند أمثالهم، فكتبوا الكتب السخيفة إلى مثل ابن زياد [٢] بِدَانِيَة ، وعبد الحق بصِقِلِّيَة ... » [٣] .

فهذا النص ذكر رسالتين أُرسلتا من طرف خصوم ابن حزم إلى قاضي دانية ابن أبي ريال ، وأخرى إلى فقيه صقلية المشهور : أبي محمد عبد الحق بن محمد بن هارون التميمي القرشي (ت : ٤٦٦ هـ) [٤] . ومن المهم أن نشير إلى أن ابن حزم ألف رسالة في الرد على عبد الحق الصقلي سماها « الرسالة البلقاء في الرد على عبد الحق بن محمد الصقلي » ، ذكرها الإمام الذهبي ضمن مؤلفات ابن حزم [٥] .

فهذا يفيد أمراً جديداً وهو « تَخَطِّي جِدَال ابن حزم مع علماء المذهب المالكي حدودَ جزيرة الأندلس (خلال حياته) إلى جزيرة صقلية » .

(٤–٧) رسالة الفقيه محمد بن سعيد الميورقي إلى أبي الوليد الباجي في شأن مناظرة ابن حزم :

خبر هذه الرسالة وجدته منصوصاً عند ابن الأبار في كتابه « التكملة » كالتالي : « محمد

---

(١) هذه الإشارات تنطبق على ما فعله أبو بكر بن أبي القراميد صاحب أحكام الشرطة والسوق بقرطبة ، الذي ألمحنا إلى خبره آنفاً في (المحطات الرئيسة في حياة ابن حزم) .

(٢) صوابها ابن أبي ريال (قاضي مدينة دانية ، توفي نحو (٤٤٠ هـ) ، واسمه أحمد بن الحسين بن عثمان الغساني) ، له ترجمة في التكملة لابن الأبّار (١/٢٤–٢٥) .

(٣) رسائل ابن حزم (٣/١١٥–١١٦) .

(٤) ترتيب المدارك (٨/٧١–٧٤) ، الديباج المذهب صـ٢٧٥ .

(٥) سير أعلام النبلاء (١٨/١٩٥) .

ابن سعيد من أهل ميورقة، يكنى أبا عبد الله، رحل حاجاً فأدى الفريضة في سنة (٤٥٢ هـ)، وصحب في رحلته عبد الحق الصقلي الفقيه، وأخذ عنه تواليفه، وقَدِمَ الإمام أبو المعالي الجُوَيْني مكة وهُمَا بها حينئذ، فسَمِعَا منه جميعاً وَرَوَيَا عنه تواليفه.

وصدر إلى ميورقة وقعد لإقراء الفقه والأصول، ولما دخلها أبو محمد ابن حزم كتب ابن سعيد هذا إلى أبي الوليد الباجي، فسار إليه من بعض سواحل الأندلس، وتظافرا عليه وناظراه فأفحماه وأخرجاه منها، وكان (ابن سعيد) سَبَبَ العداوة بين الباجي وابن حزم »[١].

قلت: في هذه الحكاية ما فيها من الاضطراب لم ينتبه له ابن الأبار، وإنما أُتي ابن الأبار من المصدر الذي نقل عنه وهو « طبقات أئمة الفقهاء لابن الدَّبَّاغ ». وقد بَيَّن ابن الأبار نفسه في كتابه الحلة السيراء[٢] أن مناظرة الباجي لابن حزم كانت بميورقة بمحضر الوالي عليها الكاتب أبي العباس أحمد بن رشيق، وقد توفي بُعَيْدَ (٤٤٠ هـ)[٣]، فكيف يصح القول بأن المناظرة كانت بعد (٤٥٢ هـ) ؟! والصواب عندي أن ابن سعيد حج مرتين؛ أولاهما كانت قبل (٤٣٩ هـ) (تاريخ دخول الباجي الأندلس)، وقد جاء في ترجمة عبد الحق الصقلي أنه حج مرتين. إذ قال القاضي عياض عنه: « ... وحج مرتين فلقي في إحداهما أبا محمد عبد الوهاب ابن نصر[٤]، وأبا ذر الهروي؛ وحج أخيراً بعد أن أَسَنَّ وكبر، وبعُد صيته فلقي بمكة - إذ ذاك - إمام الحرمين أبا المعالي العالم المتكلم، وذلك بعد الخمسين [والأربع مائة]، فباحثه عن أشياء ... »[٥].

وقد يكون ابن سعيد الميورقي هو الناقل لعبد الحق الصقلي بعض أخبار ابن حزم (عبر المراسلة)، فكتب الصقلي بعد ذلك لابن حزم مباشرة، فكان هذا سبباً لظهور الرسالة « البلقاء » لابن حزم في جواب عبد الحق الصقلي. أما فحوى المحاورة الكتابية بين

---

(١) التكملة (١/٣٦١)، ونقلها المراكشي في الذيل والتكملة (٦/٢١٦).

(٢) (٢/١٢٨).

(٣) ترجمته في جذوة المقتبس للحميدي (١/١٩٥).

(٤) قال في الديباج المذهب صـ ٢٦١: « أحد أئمة المذهب ... وكان حسن النظر، جَيِّد العبارة، نظَّاراً ... توفي سنة (٤٢٢ هـ) ».

(٥) ترتيب المدارك (٨/٧٢).

عبد الحق الصقلي وابن حزم فلا نعرف عنها شيئاً لأننا لم نقف على نص إحدى الرسالتين ، ولكني نبَّهت على خبرهما لعل غيرنا يسعفه الزمان بالعثور على مخطوطتيهما .

(٤-٨) شعر لابن حزم جمع فيه رؤوس المسائل المتنازع عليها بينه وبين مخالفيه :

قال إذ أكْثَر الناسُ في عذله وتأنيبه :

قالوا تحفَّظ فإن الناس قد كثُرت ... أقوالهم وأقاويل العِدَا مِحَنُ
فقلت : هل عَيبهم لي غير أنيَ لا ... أقول بالرأي إذ في رأيهم فِتَن
وأنني مولعٌ بالنص لستُ إلى ... سِواهُ أنحُو ولا في نَصْرِه أَهِنُ
لا أَنثني نحو آراءٍ يُقال بها ... في الدِّين بل حَسْبِيَ القرآن والسُّننُ

* * *

إني لأعجَبُ من شأني وشأنِهم ... وَاحَسْرتا إنني بالناس مُمْتَحَنُ
ما قَصَدْتُ لأمرٍ قط أَطْلُبُه ... إلا وطَارت به الأظْعَانُ والسُّفُنُ
أَمَا لَهُم شُغُل عني فيشغلهم ... أوَ كُلُّهم بي مشغولٌ ومُرتَهَنُ ؟
كأن ذِكْري تسْبيحٌ به أُمِروا ... فلَيْسَ يَغْفُلُ عَنِّي مِنْهم لَسِنُ
إنْ غبتُ عن لَحْظِهم هَاجُوا بغَيْظِهِمُ ... حَتَّى إذَا مَا رَأَوْني طَالِعاً سَكَنُوا
دَعُوا الفُضُولَ وهُبّوا لِلْبَيَان لِكي ... يُدْري مُقِيمٌ على الحُسْنَى ومُفْتَتَنُ
وحَسْبِيَ اللهُ في بَدْءٍ وَفِي عَقِبٍ ... بِذِكْرِه تُدْفَعُ الغَمَّاءُ والإحَنُ [١]

وقال في تعظيمه لشأن كتب الحديث وحطه من كتاب المدونة لسحنون :

أنائم أنت عن كُتْبِ الحديث ومَا ... أَتَى عَنِ المُصْطَفى فِيهَا مِنَ الدِّينِ
لَمُسلمٌ والبُخاريُّ اللّذَانِ هُمَا ... شَدَّا عُرى الدِّين في نَقْلٍ وتَبْيينِ

---

(١) وردت هذه الأبيات في « تاريخ الأدب الأندلسي ، (عصر سيادة قرطبة) » ، لإحسان عباس صـ ٢٨٢ -٢٨٣ .

أَوْلَى بِأَجْرٍ وَتَعْظِيمٍ ومَحْمَدَةٍ مِنْ كُلِّ قَوْلٍ أَتَى مِنْ رَأْيِ سحنون

يَا مَن هَدى بِهِما اجعلْني كمِثْلِهِمَا فِي نَصْرِ دِينِكَ مَحْضاً غَيْرَ مَفْتُونِ [(١)]

قال الإمام الذهبي في حق ابن حزم : « ... ثُم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليِّه وخفيِّه ، والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث ، والقول بالبراءة الأصلية واستصحاب الحال ، وصَنَّف في ذلك كتباً كثيرة ، وناظر عليه ، وبَسَطَ لِسَانَهُ وقلمه ، ولم يتأَدَّب مَع الأَئِمَّة في الخِطَاب ، بَل فَجَّجَ العِبَارَة ، وسَبَّ وجَدَّع ، فكان جَزَاؤُه مِنْ جِنْسِ فِعْلِهِ ، بحيثُ إنه أَعْرَضَ عن تصانيفه جماعة من الأَئِمَّة وهَجَرُوهَا ، ونَفَّروا منْها ، وأحرقَتْ في وقت ، واعتنى بها آخَرُون من العلماء وفَتَّشُوهَا انتقَاداً واستِفادَة ، وأَخذاً وَمُؤَاخَذةً » [(٢)] .

وهَذا النص من أدق ما قرأت في وصف ابن حزم وتلخيص ما وقع له ، وما وقع فيه من خروج عن حد الاعتدال في نقده لمخالفيه ، وفي آرائه التي تفرد بها دون غيره . وقد سجل لنا عيسى بن سهل مُنازعة بين فُقَهاء المرية وبين ابن حزم في شأن القبلة سنذكرها في الفقرة الآتية .

(٤-٩) منازعة ابن حزم مع فقهاء المرية في شأن اتجاه القبلة :

قال عيسى بن سهل : « [وكان ابن حزم ينحرف] عن القبلة في صلاته إلى ناحية المشرق ، قبلة اليهود والنصارى بالشام ، فربما صلى أحياناً إلى جنب القاضي ابن سهر كذلك . فقلق شيوخ المرية وفقهاؤها من ذلك وقالوا للقاضي : إما أن يُصلي إلى قبلتنا وإلا فاطرُدْهُ عن نفسك ، لئلا يَحْتَجَّ بك يوماً مَا علينا . فأعلمَهُ القاضي بذلك ، وخرج [ابن حزم] عن المرية إلى دانية » [(٣)] .

وللفائدة أذكر أن القاضي ابن سهر هو « أبو الحسن مختار بن عبد الرحمن بن مختار بن سهر الرُّعَيْني القرطبي ، استدعاه أهل المرية للقضاء بها فوليه سنة (٤٢٨ هـ) بعد وفاة القاضي أبي الوليد الليث بن أحمد بن حريش العبدري - المذكور سابقاً - وظل ابن سهر

---

(١) المرجع السابق صـ ٣٨٣ .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٦-١٨٧) .

(٣) مقالي بمجلة القنطرة (المذكور سابقاً) صـ ٣١٣ ، هامش (٦٥) .

على قضاء المرية حتى توفي بقرطبة سنة (٤٣٥ هـ) عند زيارته لها »[١] . وهذه المعلومات تحدد خروج ابن حزم عن المرية فيما بين (٤٢٨-٤٣٥ هـ) . وكأني بابن حزم في موقفه هذا قد طَرَّدَ أَصْلَهُ المنصوص في إحدى مسائل المحلى وخلاصتها : أن من خَفِيَتْ عَلَيْهِ القبلة صَلَّى وَلابُد إلى حَيْثُ شَاء » . وهي مسألة شُنِّع على ابن حزم فيها من بين (١٢) مسألة أخرى فقهية ، فلما بلغه ذلك ألف كتابه الموسوم بـ « الإعراب عن كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس » . وذكر فيه تلك المسائل ليُظهر وجه الحق فيها[٢] . فقام ابن سهل باستخراجها من الكتاب المذكور مع ذكر قول ابن حزم فيها والرد عليه مسألة مسألة . لكن مخطوط كتاب ابن سهل المذكور في حالة سيئة لا تسمح بقراءة كل النصوص ، سواء كانت من قول ابن حزم أو من اعتراض ابن سهل عليه .

(٤-١٠) كتب المعاصرين لابن حزم في الرد عليه :

من فقهاء الأندلس وعلمائها من أدَّاه نظره إلى مخالفة ابن حزم ، فسلك طريق أهل العلم في حُسن المعارضة والمخاطبة بالحجة ، وكان منهم أيضاً الممسك الساكت عن التَّقَحُّم في المعارضة[٣] ، والكتب التي سنذكرها في هذه الفقرة لم يصلنا إلا خبرها ، باستثناء كتاب عيسى بن سهل الذي وصلنا في قطعة مبتورة .

١- الاعتراض على الفِصَل لأحد علماء الأندلس : قام أحد المعاصرين لابن حزم بالاعتراض على كتاب الفِصَل في المِلَل والنِّحل لأبي محمد ابن حزم ، فلما بلغ ذلك ابن حزم ألف كتاباً سماه : « الرد على من اعترض على الفِصَل » ، بَيَّنَ ذلك الذهبي[٤] . ومن المهم

---

(١) ترجمته وبعض أخباره في المصادر التالية : طبقات الأمم ، لصاعد الأندلسي صـ ٩٦ . ترتيب المدارك (٨٩/٨) . الصلة ، رقم (١٣٧٤) . المغرب في حلى المغرب ، لابن سعيد المغربي (٢/٢٠٧-٢٠٨) . نفح الطيب للمقري (٣٨١/٣) . والنص المذكور يُظْهِر ابن سهر كأحد حُماة ابن حزم .

(٢) هذا ما أفاده ابن سهل في كتابه « التنبيه على شذوذ ابن حزم » ، راجع مقالتي بالقنطرة (المذكور) صـ ٣٠٨-٣٠٩ .

(٣) نبه على هذا الأمر ابن حزم نفسه . راجع رسائل ابن حزم الأندلسي (١٢٦/٣) .

(٤) سير أعلام النبلاء (١٩٥/١٨) .

الإشارة إلى أن في الفِصَل مواضع كثيرة كفيلة بإثارة اعتراض علماء الأندلس ؛ منها : نقدُه اللاذع للأشاعرة ، ونظريته حول مسألة « خلق القرآن » ، وقوله القطعي بتحريف التوراة والإنجيل ، وتَفَرُّدُه بآراء عجيبة في مسألة المفاضلة بين الصحابة ، ومذهبه في مسألة صفات الله ، ودفاعه عن كروية الأرض ، إلى غير ذلك من المسائل . وكان خُصُومه ينكرون كرويتها [١] .

٢- كتاب في الرد على ابن حزم لعبد الله بن أحمد الجذامي البُنَّاهي : ذكر الذهبي في مؤلفات ابن حزم العنوان الآتي : « التَّعَقُّب على الإِفْلِيلِي في شرحه لديوان المتنبي » [٢] . وأعتقدُ أنَّ ابن حزم تعقب على الإفليلي أشياء يَسيرة ، لأنه وصف الشرح المذكور بالجَوْدَة ، وذلك في رسالته في فضل الأندلس وذكر رجالها حيث قال : « وَمما يتعلق بذلك (أي الشعر) : شرح أبي القاسم إبراهيم بن محمد الإفليلي لشرح المتنبي ، وهو حسن جداً » [٣] ، وقد توفي إبراهيم بن محمد بن زكريا الإفليلي سنة (٤٤١ هـ) [٤] . ثم وجدت في الصلة ما يلي : « عبد الله بن أحمد ، يعرف بابن البُنَّاهي ، من أهل مالقة ، يكنى أبا محمد . أخذ عن أبي القاسم ابن الإفليلي كثيراً ، وكان عالماً بالآدب واللغات والأشعار . وله ردٌّ على أبي محمد ابن حزم فيما انتقده على ابن الإفليلي في شرحه شعر المتنبي ... » [٥] .

ثم وقفت في الصلة على ترجمة تكاد تنطبق على البُنَّاهي ، فإن كان الشخص المترجم بها هو الذي تحدثنا عنه فذلك يفيد أن وفاته كانت سنة (٤٤٥ هـ) بأشبيلية . قال ابن بشكوال : « عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن الحسن بن مسعود الجذامي المعروف بالبزِلْياني . سكن أشبيلية ، يُكْنَى أبا محمد . كان من أهل الأدب والشعر والترسل

---

(١) مثل عيسى بن سهل الذي رد على ابن حزم في كتابه التنبيه في هذه المسألة .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٩٧/١٨) .

(٣) رسائل ابن حزم (١٨٣/٢) .

(٤) الصلة (٩٣/١) ، رقم (٢٠٦) .

(٥) ولم يذكر تاريخ وفاته ، انظر الصلة (٢٨٣/١) ، رقم (٦٢٢) . وكذلك المرقبة العليا ، لأبي الحسن النباهي صـ ١٩-٢٠ .

واللغة والخبر ، متفنناً في العلم ... توفي بأشبيلية سنة (٤٤٥ هـ) ، ومولده في صفر سنة (٣٩١ هـ) »[١] .

٣- كتاب فِرَق الفقهاء للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت : ٤٧٤ هـ) : قبل الحديث عن هذا الكتاب لابد من فهم سياق المساجلات الفكرية ؛ من جهة بين الباجي العالم المالكي ، الذي رحل إلى المشرق وبرع في الفقه والكلام والجدل والحديث ، ثم عاد للأندلس سنة (٤٣٩ هـ) بعد رحلة دامت (١٣) عاماً ، لقي فيها جماعة من أفذاذ علماء المشرق . ثم بين ابن حزم من جهة ثانية ، ذلك الفقيه الظاهري الذي انتشرت عنه أقوال استبشعها مخالفوه من علماء المالكية ، لكن لم يقم بَعْدُ أحد منهم له باع طويل في الجدل والمناظرة والقدرة على ردع ابن حزم وكبح جماحه .

أ- دخول ابن حزم لجزيرة ميورقة وما أحدثه بها : أفادنا عيسى بن سهل في رده على ابن حزم : « أن الفقيه الظاهري تعلق بِدَانية بالكاتب أبي العباس ابن رشيق ، وهناك انتقل عن مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر ، وأكثر فيه من التأليف والجمع والتصنيف ، وأن صلته بابن رشيق كانت في أُخريات أيام الموفق مجاهد العامري[٢] (الذي حكم الجزائر الشرقية للأندلس وحاضرة دانية بين سنتي ٤٠٠-٤٣٦ هـ) ، فنقله ابن رشيق معتنياً به ومُرفِّعاً لحاله إلى جزيرة ميورقة ، وشرط عليه ألا يُفتِي أهلها إلا بمذهب مالك رحمه الله ، لا بما يعتقده ، وذلك في أَوَّل عَشْر الأربعين »[٣] . وعَشْر الأربعين هي السنوات ما بين (٣١-٤٠) [والأربعمائة] .

وقال ابن الأبار : « أبو عبد الله بن عوف كان فقيهاً على مذهب مالك ، تدور عليه الفُتيا ، وبعده دخل أبو محمد ابن حزم ميورقة بسعي أبي العباس ابن رشيق في ذلك ، ففشا فيها مذهبه ، وكان دخول ابن حزم ميورقة بعد الثلاثين وأربعمائة »[٤] .

---

(١) الصلة (١/٢٧٥) ، رقم (٦٠٥) .

(٢) جذوة المقتبس ، للحميدي (٢/٥٦٤-٥٦٦) .

(٣) راجع مقالي بمجلة القنطرة (المذكور سابقاً) صـ ٣١٣ .

(٤) التكملة (٢/٣٠١) .

ثم يفيدنا أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي (ت : ٤٨٨ هـ) [١] بما يلي :
قال : « محمد بن عبد الرحمن بن عوف . أبو عبد الله الفقيه . تفقه بقرطبة وسمع بها وبغيرها [من] جماعة ... ودخل الجزائر (يقصد ميورقة) . وقد قرأنا عليه ، وكان في الفقه إماماً ، وكف بصره فاشتغل بالفقه ورأس فيه ... توفي ... في سنة (٤٣٤ هـ) » [٢] .

إذا جمعنا بين هذه النصوص عَلِمْنا أن ابن حزم دخل ميورقة ما بين سنتي (٤٣٤-٤٣٦ هـ) . وأنه لم يلق ابن عوف خِلافاً لما ظَنَّه الدكتور عبد المجيد تُركي فزعم أن ابن عوف ثاني مُناظر مالكي بميورقة يَهْزِمُهُ ابن حزم في محفل المناظرة [٣] . ولم يُقدِم على كلامه هذا دليلاً تاريخياً حتى نقبله منه ، والأشبه عندي أن ابن رشيق استغل فرصة وفاة ابن عوف فقيه ميورقة لِيُرَشِّحَ ابن حزم في مكانه ، مع شرط إفتائه الناس بمذهب الإمام مالك لا بمذهبه الظاهري ، وبهذا التوجيه تتآلف الروايات فيما بينها .

ب- مناظرة ابن حزم للفقيه أبي الوليد ابن البارية [٤] : خبر هذه المناظرة نجده عند القاضي عياض وعند ابن الأبار في روايتين متقاربتين تُكَمِّل إحداهما الأخرى ، لذا سنذكر رواية ابن الأبار مع جعل رواية عياض بين معقوفات .

قال ابن الأبار : « أبو الوليد ابن البارية : من فقهاء جزيرة ميورقة على مذهب مالك . من أحفظ قُرَنائِه للمسائل وأفهمهم لها ، ولما دخل أبو محمد ابن حزم جزيرة ميورقة بعد (٤٣٠ هـ) ونشر فيها علمه دارت فيها بينه وبين أبي الوليد مناظرة [في اتِّباع مالك] زل فيها وعَظَّمَ عليه ابن حزم القولَ [حتى حمل الوالي على سَجْنِه واستهانته] ، وكان ذلك بمحضر أبي العباس ابن رشيق . فدعت الحال إلى أن سُجِن أبو الوليد وعُرِضت عليه التوبة ، فاقام أياماً في السجن ، وشُهِد عليه بالتوبة ، ثم سُرِّح فخرج من الجزيرة برسم الحج فتوفي في

---

(١) هو أكبر تلاميذ ابن حزم الظاهري، من أهل جزيرة ميورقة ، راجع ترجمته في الصلة (٢/٥٦٠-٥٦١) .
(٢) جذوة المقتبس (١/١١٦) ، ترجمة (٩٧) .
(٣) راجع « مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي » ، لعبد المجيد تركي ، صـ ٥٤ .
(٤) ليست له سوى ترجمة قصيرة مأخوذة عن كتاب فِرق الفقهاء للباجي، ذكرها بصيغ متقاربة كل من القاضي عياض في ترتيب المدارك ، وابن الأبار في التكملة ، وسنذكرهما في خبر هذه المناظرة .

وجهته تلك رحمه الله » . زاد عياض في روايته : [وقد ذكر خبره معه القاضي أبو الوليد الباجي في كتاب فِرق الفقهاء] [(١)] .

وقال ابن حزم : « وقد استتبنا اللعين ... المتوجه إليكم بهذه الأكذوبات المُفْتَراة ، والفضائح المُفْتَعَلة ، وهو ابن البارية » [(٢)] . وهذا النص يعني أن ابن البارية سعى في ترويج الإشاعات الكاذبة ضد خصمه ابن حزم قبل أن يرحل إلى الحج . وقد اعتقد أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري[(٣)] أن أبا الوليد ابن البارية هو نفسه مؤلف رسالة « الهاتِف مِن بُعد » التي رد عليها ابن حزم . وقول كهذا لا أدري من أين جاء به ولا ما الحجة عليه ؟! بل إن قول ابن حزم في ابن البارية يُفَنِّده ، لأنه توجه إلى الهاتف من بُعد بالقول المذكور ، وفيه دليل على أنه يعلم أن ابن البارية هو الناقل للأكذوبات المفتراة إلى الهاتف مِن بُعد ، ولو أن ابن البارية كان هو المؤلف لقال له ابن حزم : « ألم تُتب بعد من نقلك الأكذوبات المفتراة والفضائح المفتعلة علينا ... » .

وقد أقمت الحجة على أن الهاتف مِن بُعد هو القاضي عيسى بن سهل لا غيره في مقال سابق نُشِر بأسبانيا [(٤)] .

جـ- انتشار مذهب ابن حزم بميورقة وكيف تم- حسب ابن سهل - : قال ابن سهل : « فكان يُنْتَقَدُ عليه (يعني ابن حزم) الخطأ كثيراً ، وبَدَا لمن فيها (يعني ميورقة) جهله به (يعني مذهب مالك) ، وهو مع ذلك لا يدع الحضَّ على مذهبه والندب إلى طريقته » .

ثم قال في موضع آخر : « ومن استخفاف ابن حزم ومروقه وقلة دينه وفُسوقه ما كان أحدثه بميورقة ... أيام إقبال الدَّولَة : عَلِيِّ بن مُجاهد [(٥)] ، أنه كان إذا لقي بها شاباً

---

(١) التكملة (١٥٤/٤) ، وترتيب المدارك (١٥٨/٨) .

(٢) رسائل ابن حزم (١٢٦/٣) .

(٣) في كتابه ابن حزم خلال ألف عام (١٥٨/١) .

(٤) مجلة القنطرة ، (ذكرناه من قبل) صـ ٣١٦-٣١٧ .

(٥) سبق الكلام عنه في ملوك الطوائف فراجعه ، وقد حكم دانية بعد أبيه ما بين (٤٣٦-٤٦٨ هـ) .

استماله وأمر أصحابه بمخادعته حتى يدخل عليه . فإذا صار إليه أكرمه وبسطه ورَغَّبَه في كونه في جملة أصحابه، وقال له : أنت بحمد الله ذو فهم تَنَالُ به الفِقْهَ دون دراسة ولا تعب، وإنما يتعب هؤلاء الذين يدرسون درس الحُمُر، ويشقون شقاء الأبد، ومع ذلك لا يفهمون، ومسألة تفهمها وتعرف أصلها قد (تغنيك عن مائة مسألة ، وتصل) إلى ما وصل إليه مالك وغيره ... ثم يقول لأصحابه : هاتوا مسألة نجربه فيها . فيذكرون مسألة و(يسألونه) : ما حكمها عندك؟ فيخجل ذلك الشاب وينقطع عن الكلام - إذ لم يرها ولا تقدمت له مقدمة - فيقول له : ما عليك قل ما ظهر لك ، ويُلح عليه هو وأصحابُه حتى يقول ذلك الشاب : يظهر إلي فيها كذا . فيقول : الله أكبر ، صدقت فراستي فيك ، أنت أفقه في هذه المسألة من مالك ، لأنه قال فيها كذا ، وقلت أنت كذا . ثم يَسْتَشْهد على صحة مقاله بحضرة أصحابه، ويَغْمُر بقية مجلسه بالتعجب من (نُبل) ذلك الشاب وتصحيح قوله ، وتضعيف قول مالك الذي نسبه هو إليه ، ويندرج إلى الدُّعَابَة والمزاحة ، وحكايات لهو وبطالة يُوردُها من كتاب ألفَّهُ في ذلك ترجَمَهُ بالمُرَطَار - والنفوس مائلة إلى اللّهْو - فيخرج ذلك الشاب وقد فُتِنَ به، ويَصير إلى أبيه وأمه وإخوته فيقول لهم : أنا أعلَمُ من مالك ، وما قِصة مالك ؟! وهل هو إلا من البشر ! ويحصل لابن حزم بهذا استئلاف الأغمار والجُهَّال على مذهبه القبيح وإلحاده الصريح بمخالفة جميع السلف والاستخفاف بهم والتنقص لهم ... »[1] .

وقال الباجي : « فإذا سُئِل (ابن حزم) عن مسألة يقول لمن حضره أو السائل : ما قلت أنت فيها وما ظهر لك ؟ ولا يزال يستميله حتى ينطق فيها بشيء من رأيه . فيُجَوِّد فعله ويستحسن رأيه ، ويقول : قولك فيها خير من قول مالك وغيره من العلماء . ويزين له ذلك ويشككه في نفسه حتى يصير يرى رأي نفسه ، ويتعاظم ، ويقع في مالك وغيره من العلماء »[2] . ويظهر أن مصدر الباجي وابن سهل واحد ، وأظن أنه أحد خصوم ابن حزم بجزيرة ميورقة ، مثل ابن البارية أو ابن سعيد الذي استدعى الباجي لمناظرة ابن حزم بميورقة كما سنذكر فيما يلي .

---

(١) التنبيه على شذوذ ابن حزم ، للقاضي عيسى ابن سهل ، شريط رقم (٥) بالخزانة العامة بالرباط .

(٢) نقله الإمام البُرْزُلي في نوازله ، وعنه أخذه محمد بن أحمد عليش في « فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك » (١٠٢/١-١٠٣) ، ولعل كلام الباجي من كتابه فِرق الفقهاء .

د- مناظرات ابن حزم وأبي الوليد الباجي بميورقة : قال القاضي عياض : « ووجد (الباجي) - عند وُرُودِه بالأندلس - لابن حزم الداودي صيتاً عالياً ، وظاهرات مُنكَرة ، ولكلامه طلاوة ، وقد أخذَت قلوبَ الناس ، ولَهُ تصرف في فنون تَقْصُر عنها ألسنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت - لقلة استعمالهم النظر [١] وعدم تحققهم به - فلم يكن يقوم منهم أحد بمناظرته . فعلا بذلك شأنه ، وسلموا الكلام له - على اعترافهم بتخليطه - فلما ورد أبو الوليد الأندلس ، وعنده من التحقيق والإتقان والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله في رحلته ، أَمَّهُ الناس [٢] لذلك ، فجرت له معه مجالس كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه عن ميورقة - وقد كان رأس أهلها - ثم لم يزل أمره في سفال فيما بعد . وقد ذكر أبو الوليد في كتاب الفرق ، من تأليفه ، من مجالسه تلك ما يكتفي به من يقف عليه » [٣] .

وقال القاضي أبو بكر ابن العربي واصفاً ما ساد بميورقة من أجواء قبل دخول الباجي إليها : « واتفق له (يعني ابن حزم) أن يكون بين أقوام لا بَصَر لهم إلا بالمسائل ، فإذا طالبهم بالدليل كاعوا ، فتضاحك مع أصحابه منهم » [٤] .

قال ابن فرحون في الديباج المذهب [٥] : « وله (أي الباجي) معه (أي ابن حزم) مجالس كثيرة قُيِّدَت بأَيْدِي الناس » .

فما هي إذاً المسائل التي دارت حولها المناظرات ؟ وهل حقاً انتصر الباجي فيها جميعاً على ابن حزم ؟

للجواب على ذلك أسوق نصاً مهماً لابن السُّبكي هذا نصه [٦] : « وقد افرط (ابن حزم) في كتابه هذا (يعني الفِصَل) في الغض من شيخ السُّنة أبي الحسن الأشعري ... وقد

---

(١) لسيطرة الاتجاه الفروعي على مالكية الأندلس كما قال الدكتور توفيق الغلبزوري (سابقاً) ، ويؤيده قول أبي بكر ابن العربي في العواصم من القواصم ، وسنذكره هنا .

(٢) وقد بينا أن منهم الفقيه محمد بن سعيد الميورقي الذي راسل الباجي لأجل مناظرة ابن حزم .

(٣) ترتيب المدارك (١٢٢/٨) .

(٤) العواصم من القواصم صـ ٢٤٩-٢٥٠ .

(٥) راجع صـ ١٩٨ ترجمة أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي .

(٦) طبقات الشافعية الكبرى (٤٣/١) .

قام أبو الوليد الباجي وغيره على ابن حزم بهذا السبب وغيره ، وأُخرج من بلده ، وجرى له ما هو مشهور في الكتب ، من غسل كتبه وغيره » .

فهذه إشارة إلى نزاع حول مسائل من علم الكلام يقول بها الأشاعرة اعترض عليها ابن حزم فناظره عليها الباجي .

يؤكدُّ هذا نُصُوصٌ لابن حزم في كتابه الفِصل ، حيث أشار إلى مُسَاجَلاته مع الباجي، وَوَصْفه بأنه من مُقَدَّمي الأشعرية بالأندلس .

* نزاع الباجي وابن حزم حول « هل يجوز الكذب في البلاغ أو المعاصي والكبائر على الأنبياء عليهم السلام ؟ » : قال ابن حزم : « قالت الكرّامية : إن الأنبياء يجوز منهم الكبائر والمعاصي كُلُّهَا حاشا الكذب في البلاغ فقط ، فإنهم معصومون منه ، وذكر لي سليمان بن خلف الباجي – وهو من رؤوس الأشعرية – أنّ منهم من يقول أيضاً : إن الكذب في البلاغ أيضاً جائز من الأنبياء والرسل عليهم السلام »[1] . لعل ذلك جرى بينهما في مناظرة حول هذه المسألة .

* نزاع الباجي وابن حزم حول مسألة : « هل في الذنوب صغائر ؟ » : قال ابن حزم – مُعَرِّضاً بالباجي – : « وأنا سمعت بعض مُقَدَّميهم يُنكر أن يكون في الذنوب صَغائر ، وناظرته بقول الله تعالى : ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[2] ، وقلتُ : بالضرورة يدري كل ذي فهم أنه لا كبائر إلا بالإضافة إلى ما هو أصغر منها ، وهي السيئات المغفورة باجتناب الكبائر بنص كلام الله تعالى . فقولك هذا خلاف للقرآن مجرد . فخلط ولجأ إلى الحرد »[3] .

* نزاع ابن حزم والباجي حول نظرية الأحوال حسب قول الأشعرية : قال ابن حزم : « ومن حَمَاقَات الأشعرية قولهم : إن للناس أحوالاً ومعاني لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا أزلية ولا مُحْدَثة ، ولا حق ولا

---

(١) الفِصل (٥/٧٤) .

(٢) سورة النساء : ٣١ .

(٣) الفِصل (٥/٨٨-٨٩) .

باطل ، وهي عِلم العَالِم بأنَّ له عِلماً ، ووُجودُ الواجد لوجوده كل ما يَجِدِ . هذا الذي سمعناه منهم نَصَّاً ورأيناه في كتبهم ... ، ولقد حاورني سليمان بن خلف الباجي كبيرهم ، في هذه المسألة في مجلس حافل ، فقلت له : (هذا كما تقول العامة عندنا : عِنبٌ لا من كرم ولا من دالية) .. »[١] .

* نزاع آخر بينهما حول قول للأشعرية : قال ابن حزم : « وقالوا كلهم (يعني الأشعرية) : من قال إن النار تُحرق أو تَلفح ، وأن الأرض تَهتز وتُنبت شيئاً ، أو أن الخمر تُسكر ، أو أنَّ الخُبز يُشْبِع ، أو أن الماء يروي ... فقد ألحد وافترى ...

قال أبو محمد : وهذا تكذيب مِنْهم لله ﷻ إذ يقول : ﴿ تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴾[٢] ... وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝ ﴾[٣] ، وقد صككت بهذا وجه بعض مُقدَّميهم في المناظرة فدهش وبلد »[٤] .

* كلام للباجي عن مناظراته مع ابن حزم : قال البُرْزُلي : « قال الباجي بأنه اجتمع مع ابن حزم بميورقة وكانت بينهما مطالبات واحتجاجات آل أمرها - على ما قال - إلى إبطال مذهبه (أي ابن حزم) ... ثم قال الباجي : وبالجملة فإن الرجل ليس معه قوة علم ولا تضلع في الاحتجاج ، ولكن إلمامه بالأمور الفارغة ومبتدأ الطلبة ... قد سُلِّطتُ عليه في شيء كثير فخمل أمره واستجهله أهل الفروع بالأندلس »[٥] .

فالباجي يعترف ضمنياً أنه في أغلب المسائل انتصر على ابن حزم باستثناء قليل منها .

ثم ألف الباجي بعد ذلك كتابه المسمى بـ« فِرَق الفقهاء » ، وذكر فيه طَرَفاً من مجالسه تلك . وقد تبين لي أنه كتاب في أخبار مشاهير الفقهاء ، ذكر فيه ما شاهده من

---

(١) الفِصل (٥/٧٧) .

(٢) سورة المؤمنون : ١٠٤ .

(٣) سورة الحج : ٥ .

(٤) الفِصل (٥/٨٧-٨٨) .

(٥) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ، لمحمد بن أحمد عليش (ت : ١٢٩٩ هـ) (١/١٠١-١٠٣) .

مساجلات في بغداد ، وذكر فيه أيضاً بعض مناظراته في المشرق والأندلس . استنتجتُ ذلك من بعض النقول من هذا الكتاب وجدتها في كتاب « روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام » لابن الأزرق الغرناطي [١] ، و« ترتيب المدارك » للقاضي عياض ، و« طبقات الشافعية » لتاج الدين السبكي ، وكتاب « سير أعلام النبلاء » للذهبي .

ونقل عنه البُرزلي في نوازله ما ذكره أبو الوليد الباجي عن مناظرة أخيه إبراهيم بن خلف لابن حزم الظاهري .

*** مناظرة إبراهيم بن خلف الباجي رواها سليمان بن خلف الباجي في فرق الفقهاء** : قال البرزلي : « وذكر (أي أبو الوليد الباجي) أن أخاه إبراهيم بن خلف الباجي لقي ابن حزم يوماً فقال له (ابن حزم) :

ما تقرأ على أخيك ؟ فقال له : كثيراً أقرأ عليه . فقال : ألا أختصر لك العلم فيُقرئك ما تنتفع به في الزمن القريب في سنة أو أقل ؟ فقال له : لو صح هذا لفعل . فقال له : أو في شهر . فقال : ذلك أشهى . فقال : أو في جُمُعة . فقال : هذا أشهى إلي من كل شيء .

فقال له : إذا وردت عليك مسألة فاعرضها على كتاب الله ، فإن وجدتها فيه وإلا فاعرضها على السُّنة ، فإن وجدت ذلك فيها ، وإلا فاعرضها على مسائل الإجماع ، فإن وجدتها وإلا فالأصل الإباحة فافعلها . قلت له : ما أرشدتني إليه يفتقر إلى عمر طويل وعلم جليل ، لأنه يفتقر لمعرفة الكتاب ، ومعرفة ناسخه ومنسوخه ، ومُؤَوَّلِه وظاهره ومَنصوصه ، ومُطلقه وعمومه ، إلى غير ذلك من أحكامه ، ويفتقر أيضاً إلى حفظ الأحاديث ، ومعرفة صحيحها من سقيمها ، ومُسنَدها ومُرسَلها ومُعضَلها ، وتأويلها ، وتاريخ المتقدم والمتأخر منها ، إلى غير ذلك ، ويفتقر إلى معرفة مسائل الإجماع وتتبعها في جميع أقطار الإسلام ، وقلَّ من يحيط بهذا » [٢] .

---

(١) راجع الجزء الثاني منه صـ ٥٥٠ و ٥٦٧-٥٧٠ .

(٢) فتح العلي المالك (١/١٠١-١٠٢) .

صفحة من مخطوطة كتاب « التنبيه على شذوذ ابن حزم » تأليف القاضي عيسى بن سهل

(فصل فيه ذكر ما شذ فيه عن الأمة وخالف فيه جميع الأئمة)

٤- كتاب « التنبيه على شذوذ ابن حزم » للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل :
وُلد الفقيه عيسى بن سهل بجيان سنة (٤١٣ هـ) . ثم انتقل إلى قرطبة ودرس الفقه على شيوخها ، واشتغل حيناً بالكتابة للقضاة بقرطبة وطليطلة ، ودخل سبتة حوالي (٤٦٧-٤٧٠ هـ) ، فرحب به حاكمها البَرَغْوَاطِي ، فأخذ يُدَرِّسُ بها إلى حدود (٤٧٦ هـ) . ثم انتقل إلى طنجة وتولى بها القضاء إلى حدود (٤٨٠ هـ) ، ثم دخل الأندلس وتولى قضاء غرناطَة ، وبها توفي سنة (٤٨٦ هـ) [١] .

أشار أبو الحسن الأشبيلي الرعيني (ت : ٦٦٦ هـ) في برنامج شيوخه إلى كتاب ابن سهل في الرد على ابن حزم حين تحدث عن مقابلة تمت بين أبي الحجاج الأعلم الشنتمري والإمام ابن حزم ، وملخصُها : « أن ابن حزم لقيَ الأعلم فقال له : يا أستاذ هَل تجمع العربُ (فَاعِلاً) على (فُعْلان) ؟

قال الأعلم : فقلتُ له نعم ، وأخذت أشرح له بالأمثلة . فقال لي : فما يمنع أن يكون (سُبْحان) جمع (سَابِح) ؟!!

قال الأعلم : فعَجِبْتُ من جهله » ا.هـ.

قال الرعيني بعد هذه الحكاية : « ... وقد ذكر عنه نحو هذا القاضي أبو الأصبغ ابن سهل في كتابه الذي سماه بالتنبيه على شذوذ ابن حزم ... » ا.هـ [٢] .

وقد عُثِرَ على قطعة مخطوطة من هذا الكتاب منذ أزيد من ثلاثين عاماً بخزانة القرويين بفاس [٣] ، ولا نعلم ما حل بها بعد ذلك . لكن - والحمد لله - فقد حُفِظ أثرها على شريط مصور بالخزانة العامة بالرباط ، وقفتُ عليه ونشرت حوله دراستين عَرَّفتُ فيهما

---

(١) لعيسى بن سهل ترجمة في ملحق ابن حماده السبتي على ترتيب المدارك ، لشيخه عياض ، نُشر بآخر الجزء الثامن من ترتيب المدارك (٨/١٦٧-٢١٠) ، وله ترجمة في الصلة رقم (٩٤٢) ، وفي الديباج المذهب صـ ٢٨٢ ، وفي شجرة النور صـ ١٢٢ ، وفي الإحاطة ، لابن الخطيب (نسخة عبد السلام شقور) صـ ٢٦٥-٢٦٧ ، وقد حَرَّرْتُ مقالاً عن حياته ، ومنه لخصتُ ما ذكرته هنا .

(٢) برنامج شيوخ الرعيني صـ ٣٣-٣٤ .

(٣) راجع مقال « مؤلفات ابن حزم بين أنصاره وخصومه » ، لمحمد إبراهيم الكتاني بمجلة الثقافة المغربية ، عدد (١) ، سنة (١٣٩٠ هـ) ، صـ ٩٣-٩٤ .

بمحتوياته وفوائده . وسأذكر الآن فقط أن تلك القطعة ناقصة ، وتحتوي (٢٦٩) صفحة أغلبها أتت عليها الأرضة ، وخطها أندلسي عتيق ، يعود للقرن السادس أو السابع (تخميناً) وفي كل صفحة (١٩) سطراً (في أغلب الأحيان) .

وقد نقل عيسى بن سهل في هذا الكتاب من عدة مصادر من بينها :

– كتاب الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله ، للقاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت : ٣٥٥ هـ) .

– كتاب القواعد (على مذهب أهل الظاهر) لابن حزم .

– كتاب النكت الموجزة في نفي الأمور المحدثة في أُصول أحكام الدين ... لابن حزم .

– كتاب الأمر بالاقتداء والنهي عن الشذوذ عن العلماء ، تأليف ابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة والنوادر والزيادات وغير ذلك من كتب الفقه المالكي (توفي سنة ٣٨٦ هـ) [(١)] .

– كتاب الاستظهار لأبي عمر بن عبد البر (ت: ٤٦٣ هـ) [(٢)] .

– رسالة أبي عمر (أحمد) بن رشيق إلى ابن عَتَّاب في شأن ابن حزم [(٣)] .

وقد بينت في مقال سابق أن كتاب « التنبيه على شذوذ ابن حزم أُلِّف حوالي (٤٧٦–٤٨٠ هـ) بمدينة طنجة ، لذلك أدرجته ضمن الردود على ابن حزم في فترة ملوك الطوائف .

وقد أطال عيسى بن سهل النفس في الرد على كتاب الإحكام لأصول الأحكام لابن حزم ، لكنه رد كذلك على بعض المباحث في كتب أخرى لابن حزم ، مثل كتاب الفِصل في الملل والنحل ، وكتاب مراتب الإجماع ، وكتاب التقريب لحدود المنطق ، ورسالة مراتب العلوم ، ورسالة التوقيف على شارع النجاة . واستنكر ابن سهل على ابن حزم قوله بتحريف

---

(١) راجع الديباج المذهب صـ ٢٢٢-٢٢٣ ، رقم(٢٧١) . قلت : والكتاب المذكور ذكره كذلك أبو بكر ابن خير في فهرسته صـ٢١١ ، ثم صـ ٢١٣ .

(٢) هو كتاب الاستظهار في حديث عمار ، هكذا ذكره محقق كتاب الأنساب لابن عبد البر .

(٣) تحدثنا عنها سابقاً .

كتب اليهود والنصارى المقدسة لديهم ، ورَأْيُ ابن سهل قريب من رأيي الإمام المفسر فخر الدين الرازي (ت : ٦٠٦ هـ) [١] .

وقد سبق لابن حزم الرد على أصحاب رأي ابن سهل ، وذلك في كتابه الفِصل [٢] .

وهذه فصول كتاب ابن سهل حسب ترتيبي لها - باجتهاد مني - ، لأن الكتاب أوراقه مُبعثرة وناقصة ، ويصعب لذلك تَرتيبها بدقة :

أ- مقدمة .

ب- باب ما يلزم المتأخرين من الاقتداء بالمتقدمين ويجب عليهم من توقيرهم وتعزيرِهم .

جـ- باب ذكر تبديع ابن حزم للصحابة والتابعين واستخفافه بجميع أئمة المسلمين .

د- فصل فيه زيادة بيان تخليط ابن حزم .

هـ- فصل في ذكر ما شذ فيه عن الأمة وخالف فيه جميع الأئمة .

والكتاب له قيمة علمية كبرى لو أنه وُجِدَ كاملاً ، لأن صاحبه من فُحُول علماء الفقه المالكي .

خامساً : الردود على ابن حزم خلال عصر المرابطين :

السبب في ظهور دولة المرابطين يرجع أساسه إلى رحلة أحد أفراد قبيلة جدالة (الصنهاجية) من صحراء المغرب ، وهو يحيى بن إبراهيم ، وعند إيابه من الحج دخل القيروان وحضر مجلس الفقيه أبي عمران الفاسي [٣] ، وبعد محادثة بينهما اقترح أبو عمران

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي ؛ المتكلم المفسر ، ولد سنة (٥٤٤ هـ) . وفيات الأعيان (٤/٢٨٤) ، وطبقات الشافعية ، للسبكي (٨/٨١) .

(٢) (١/٣١٧-٣١٩) .

(٣) « هو أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفَجُومي ، أصلُه من بَرْبَر فاس ، استوطن القيروان وحصلت له بها رياسة العلم ، وتفقه بأبي الحسن القابسي ، ورحل إلى قرطبة فتفقه بها عند الأصيلي وغيره ، ورحل إلى المشرق وحج ، ودخل العراق ... ودرس الأصول والكلام على أبي بكر الباقلاني ، ولقي جماعة ، وسمع من أبي ذر الهروي . وأخذ الناس عنه من أقطار المغرب والأندلس ، وله كتاب التعليق على المدونة . توفي سنة (٤٣٠ هـ) » نقلاً عن الديباج المذهب صـ ٤٢٢-٤٢٣ .

الفاسي على يحيى بن إبراهيم زيارة الفقيه وكاك بن زلو من فقهاء المغرب الأقصى بالسُّوس ، وكتب له كتاباً يوصيه فيه خيراً بيحيى ، وأن يجد له من يذهب معه إلى جدالة ليفقههم في الدين ، وفعل وكاك ذلك ، فاختار رجلاً يُعرف بعبد الله بن ياسين الجزولي من طلبته ، وكان قد دخل الأندلس في دولة ملوك الطوائف ، وأقام بها سبع سنين يلازم القراءة والتحصيل ، فحصَّل علماً كثيراً وعاد إلى المغرب الأقصى .

فسار ابن ياسين مع يحيى بن إبراهيم إلى قبيلة جدالة فَعَلَّمَهُم وفقَّهَهُم ، وأَوْلَوْه برّاً وتَكريماً ، ولازمُوه مُدة طويلة ، إلى أن أمر عبد الله بن ياسين قبائل جدالة بغزو لَمتُونه ، فحَارَبَهُم حتى دخلوا في دعوته وغزوا معه سائر قبائل الصحراء وحاربوهم ، وقوي أمر جدالة ، وتوجه إلى لمتونة فانقادوا له وأطاعوه ، وكان أشدَّهُم انقياداً إليه أمير لمتونة أبو زكريا يحيى بن عمر ، وقام عبد الله بن ياسين بتسمية لمتونة بالمرابطين لِمَا رأى من شدة صَبرهم على المشركين من البربر . ثم أمرهم بالخروج من الصحراء إلى سِجَلْمَاسَّة ودَرْعَة فدخلوها ومَلكوها ، وبعد ذلك قُتِل أبو زكريا بن عمر في معاركه ببِلادِ دَرْعَة فقدم عبد الله ابن ياسين أخاه الأمير أبا بكر بن عمر ، فبايعته لمتونة وسائر الـمُلَثَّمين وأهل سِجِلْمَاسَّة ودَرْعَة ، وانصرف إلى بلاد الـمَصَامِدَة بقَصْر أَغْمَات سنة (٤٥٠ هـ) ، فتلقته أشياخ المصامدة وأذعنوا لَهُ بالطاعة ، واحتل مدينة أغمات واستوطنها مع إمامه الشيخ عبد الله بن ياسين ، ثم انصرف ابن ياسين إلى بلاد تَامِسْنَا ليسكنهم ويحُضَّهم على الطَّاعة فَقَتَلَتْهُ بَرَغْوَاطَة .

ولما ازدحمت أغمات لتوالي الجيوش عليها من الصحراء انتقل الأمير أبو بكر بن عمر إلى فحص مراكش وبنى هناك المدينة المعروفة بنفس الاسم إلى اليوم ، وفي أثناء مقامه بلغه ما كان من ظُهور جدالة على لمتونة (قبيلته) ، فشرع في العودة إلى الصحراء واستخلف ابن عمه يوسف بن تاشفين ، وبعد عودة الأمير أبي بكر بن عمر سَلَّمَ الـمُلك ليوسف بن تاشفين ، وعاد هو إلى الصحراء حوالي (٤٦٥ هـ) . وتوسَّع مُلك ابن تاشفين في المغرب واستنجد به ملوك الطوائف ضد نصارى الأندلس ، فصار إليها في سنة (٤٧٩ هـ) ، وكانت وقيعة الزلاقه المشهورة ، وفي سَفْرَتِهِ تِلْكَ رأى من ضَعْف مُلُوك الطَّوَائِف وتخاذلهم وتطَاحُنِهم

فيما بينهم ، ما جَعَلَهُ يفكر في توحيد الأندلس تحت طَاعَته ، وازداد يقينه بهذا الأمر بعد جوازه الثاني للأندلس سنة (٤٨١ هـ) لِحصَار حِصْن أليط (ALEDO) قرب مُرْسِيَة (بالأندلس) ، وفي سنة (٤٨٣ هـ) اجتاز ابن تاشفين إلى الأندلس وقام بعزل المعتمد ابن عباد حاكم أشبيلية ، وعبد الله بن بُلُقّين حاكم غرناطة وغيرهما ، وأجلاهم إلى المغرب ، وَوَحَّد الأندلس تحت طاعته [١] .

هذه لمحة سريعة عن ظهور دولة المرابطين إلى حين دخول الأندلس في طاعتهم .

ونشأةُ هذه الدولة يرجع في أساسه إلى فَقِيه عالم من المالكية ، لذلك كان تعلقهم منذ البداية بمذهب الإمام مالك والذّب عنه ومُعاقبة من خرج عنه . برهان ذلك ما جاء في رسالة آخر ملك من ملوك المرابطين : تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين [٢] إلى أبي زكريا يحيى بن علي والفقيه القاضي أبي محمد بن جحَّاف وسائر الفقهاء والوزراء ... ببلنسية ؛ جاء فيها : « ... واعلموا - رحمكم الله - أن مدار الفُتْيا ، ومجرى الأحكام والشورى في الحَضَر والبُدَا على ما اتفق عليه السلف الصالح - رحمهم الله - من الاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه . فلا عُدول لقاضٍ ولا لمُفْتٍ عن مذهبه ، ولا يأخذُ في تحليلٍ ولا تحريم إلا به . ومن حاد عن رأيه بفتواه ، ومال من الأئمة إلى سواه ، فقد رَكِبَ رأسه واتَبع هواه . ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة ، فإياكم وإياه . وخاصة - وفقكم الله - كتب أبي حامد الغزالي ، فليتبع أثرها ، وليُقطع بالحرق المتتابع خبرها ، ويُبْحث عليها ، وتُغَلَّظْ الأَيْمَانُ على من يُتهمُ بكتمانها ... » [٣] .

وقد أُحرقت كتب ابن حزم من قَبْلُ في أشبيلية زمن المعتضد بالله ، رغم أن ابن حزم كانت صِلته به طيبة في البداية ، لأنه أهدى كتابه الفِصَل إليه [٤] ، فلابد أن المسألة راجعة

---

(١) يراجع كتاب الحلل الموشية ، لابن سماك العاملي صـ١٩-٢٦ ثم ٣٢-٧٣ . وكتاب التِّبْيَان ، لعبد الله بن بُلُقّين (آخر ملوك الطوائف بغرناطة) صـ ١٢١-١٣٤ .

(٢) راجع عنه الإحاطة ، لابن الخطيب (٤٤٦/١) ، والبيان المغرب (٧٨/٤) .

(٣) رسائل أندلسية ، تحقيق فوزي سعد عيسى صـ ٥٨-٥٩ . وراجع هناك تراجم المُخَاطَبِين بهذه الرسالة في صـ٥٥ ، هامش رقم (٢ و ٣) .

(٤) أَوْرَدْنَا نَصَّ كلام ابن حزم في مقالنا بالقنطرة المذكور أعلاه صـ ٣١٨ ، تعليق (٧٨) .

إلى بعض المتعصبين ضده [(١)] . وكذلك الغزالي أَفْتَى ابن حِمْدِين القاضي بإحراق كتبه ، وعارضه على هذه الفتوى السيئة جماعة من كبار فقهاء الأندلس ، فقال مثلاً الفقيه علي بن محمد بن عبد الله الجذامي المعروف بالبَرْجِي (ت : ٥٠٩ هـ) - وكان بالمرية - : « يجب تأديب مُحرقها (يعني كتب الغزالي) ، وضمنه قيمتها » . وتبعه على رأيه هذا أبو القاسم ابن ورد وأبو بكر بن عمر بن الفصيح [(٢)] .

ولم ينفرد المغرب والأندلس بهذه الظاهرة ، فقد ذكر الطبيب لوسيان لوكليرك (Lucien Leclerc) في كتابه تاريخ الطب العربي نقلاً عن يوسف السبتي الذي حكى أنه « رأى ببغداد في القرن السادس الهجري (في مكان عمومي) إحراق كتب عبد السلام الجَيْلي بعناية ابن المارستانية . وكذلك أُحرقت كتب ابن الهيثم (الرياضي الفلكي) في الفلك ، ثم عَلّق السبتي قائلاً : « مع أن علم الفلك لا يقُود إلى الكفر أو الزندقة » [(٣)] .

(٥-١) جزء في الرد على ابن حزم ألفه أبو بكر بن مُفَوِّز الشاطبي :

قال ابن الأبار : « محمد بن حيدرة بن مفوز المعافري ، أبو بكر من أهل شاطبة وسكن قرطبة : أحد الحفاظ - بل خاتمتهم بالأندلس - للحديث وعلله المبرزين في صناعته ؛ معرفةً بمعانيه وحفظاً لأسماء رجاله ، مع الضبط والتحرز والإتقان ... وله رَدٌّ على أبي محمد ابن حزم قد قرأته على بعض شيوخنا ... توفي بقرطبة سنة (٥٠٥ هـ) » [(٤)] . وهذا الكتاب لم يذكره ابن بشكوال في ترجمة ابن مفوز ، وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء [(٥)] ، وفي تذكرة الحفاظ قال : « وله (أي ابن المفوز) ردٌّ على ابن حزم ، رأيتُه » [(٦)] .

---

(١) ومَزَّق بعض طَلَبة عيسى بن سهل نُسخة من كتاب لابن حزم ، ولم يتحرك ابن سهل لهذا . نفس المرجع صـ ٣١١ ، تعليق (٥٣) .

(٢) راجع عن هذه المسألة : التكملة ، لابن الأبار (١٨٢/٣) ، والذيل والتكملة ، للمراكشي (١/٥) صـ٣٠٨ .

(٣) تاريخ الطب العربي للدكتور لوسيان لوكليرك « Lucien Leclerc » (٥٨٦/١) .

(٤) معجم أصحاب أبي علي الصدفي ، لابن الأبار صـ ٩٤-٩٥ ، ترجمة رقم (٨١) .

(٥) (٤٢١/١٩) ، وعلق محققه بأن ابن عبد الهادي أيضاً وقف على كتاب ابن مفوز في الرد على ابن حزم .

(٦) تذكرة الحفاظ (١٢٥٥/٤) .

ووقفت على نقول من كتاب ابن مفوز نذكرها كالآتي :

١- النقل الأول : في بداية المجتهد لأبي الوليد ابن رشد (ت : ٥٩٥ هـ) : قال ابن رشد : « ... فمن رجَّح هذا العموم على الخصوص - وهو مذهب أبي محمد ابن حزم في هذه المسألة - لأنه زعم أن أبا الزبير مُدَلِّس عند المحدثين ، والمدلِّس عندهم مَن ليس يُجري العَنْعَنَة من قوله مَجْرى المُسْنَد لِتَسامُحِه في ذلك ، وحديث أبي بُردة لا مَطْعَنَ فيه ، وأما من ذهب إلى بناء الخاص على العام - على المشهور عند جمهور الأصوليين - فإنه استثنى من ذلك العموم جَذَعَ الضأن المنصوص عليها ، وهو الأَوْلى . وقد صَحَّحَ هذا الحديثَ أبو بكر ابن مفوز ، وخطَّأ أبا محمد ابن حزم فيما نَسَبَ إلى أبي الزبير في غالب ظني في قولٍ لَهُ رَدَّ فيه على ابن حزم »[1] .

٢- النقل الثاني في كتاب شرح الإلمام بأحاديث الأحكام للحافظ أبي الفتح محمد ابن علي القشيري الشهير بابن دقيق العيد (ت : ٧٠٢ هـ) : حيث ذكر قول ابن حزم في مسألة البائل في الماء الراكد ثم قال : « وممن شَنَّع على ابن حزم في ذلك ، الحافظ أبو بكر ابن مفوز فقال - بعد حكاية كلامه -: فانظر رحمك الله تعالى ما جَمَع هذا القول من السُخف، وحوى من الشناعة . ثم يزعم أنه الدين الذي شرعه الله ، وبعث به رسول الله ﷺ »[2] .

٣- النقل الثالث في تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢ هـ) : قال في ترجمة (جون بن قتادة بن الأعور التميمي البصري) : « واغتر ابن حزم بظاهر الإسناد فأخرج الحديث من طريق الطبري عن محمد بن حاتم عن هُشَيْم - وقال في روايته - عن جون ... وقال : إنه صحيح ، وتعقَّبه أبو بكر ابن المفوز بأَنَّ محمد بن حاتم أخطأ فيه ، وإنما هو جون عن سلمة ، وجون مجهول »[3] .

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، كتاب الأضاحي : المسألة الثالثة في معرفة السِّن ، صـ ٣٥٦ . وأشكر الأخ أبا إسحاق التطواني الذي نبهني على موضع هذا النص ومواضع أخرى .

(٢) شرح الإلمام (٤١٥/١) . وقد اعتقد الدكتور توفيق الغلبزوري بعد وقوفه على هذا النقل أن كتاب ابن مفوز في الرد على ابن حزم مقصور على انتقاد المسائل الفقهية الشاذة عند ابن حزم . وهذا ظن غير صحيح ، لأن أغلب النقول التي وقفتُ عليها ، تتعلق بعلم الحديث .

(٣) تهذيب التهذيب (١٢٢/٢-١٢٣) ، (راجع كذلك الإصابة لابن حجر ٢٤٥/١) .

٤- النقل الرابع في تهذيب التهذيب أيضاً : جاء في ترجمة (خالد بن أبي الصلت البصري) عامل عمر بن عبد العزيز : « وقال أبو محمد ابن حزم : هو مجهول . وقال عبد الحق (الأشبيلي) : ضعيف ، وتَعَقّب ابن مفوز كلام ابن حزم فقال : هو مشهور بالرواية ، معروف بحمل العلم ، ولكن حديثه معلول »(١) .

ومع الأسف أن كتاب ابن مفوز لا يزال مفقوداً ، ولو عُثِر عليه لكان فاتحة خير في علم الحديث وكَشْف أوهام أبي محمد ابن حزم فيه . ثم هو (حسب علمي) أول نقد علمي للصناعة الحديثية عند ابن حزم ، وقد سَبَقَ بذلك قُطب الدين الحلبي شيخ ابن حجر العسقلاني ، وسبق الحافظ ابن القطان الفاسي وغيرهما .

(٥-٢) كتاب الرد على ابن حزم لأبي بكر عبد الله بن طلحة اليَابُري :

كان أبو بكر ابن طلحة من أهل يَابُرة ونزل أشبيلية . روى عن أبي الوليد الباجي وعن جماعة بغرب الأندلس ، وكان عارفاً بالنحو والأصول (الكلام) والفقه والتفسير والقيام عليه ، وكانت له حلقة للتفسير مدة بأشبيلية وغيرها ، ورحل إلى المشرق وألف كتاباً في شرح صدر رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، وبَيَّنَ ما فيها من العقائد ، وله مجموعات في الفقه والأصول منها رَدٌّ على ابن حزم ... رحل إلى المهدية سنة (٥١٤ هـ) ، ولصاحبها علي بن تميم بن المعز الصنهاجي ، ألف كتابه (سيف الإسلام على مذهب مالك الإمام) ، ورحل إلى مكة ، وبها توفي سنة (٥١٨ هـ) »(٢) .

وذكر هذا الكتاب المُقّري في « أزهار الرياض في أخبار عياض »(٣) .

وأشار إلى بعض ما في رد ابن طلحة اليابري على ابن حزم أبو جعفر اللّبْلي في فهرسته ، ومنه علمت أن اليابري على عادة علماء الأشاعرة قد انتقد ابن حزم بسبب جِدَاله في الفِصَل معهم .

---

(١) نفس المصدر (٣/١٨٤-١٨٥) .

(٢) راجع ترجمته في المصادر التالية : التكملة لابن الأبار (٢/٢٥٠-٢٥١) ، بغية الوعاة للسيوطي (٢/٤٦) ، طبقات المفسرين للداودي (١/٢٣٢) ، نفح الطيب للمقري (٢/٦٤٨) ، شجرة النور الزكية لمحمد بن مخلوف صـ ١٣٠ .

(٣) (٣/٧٧) .

قال اللبلي : « ... كان ابن حزم كثيراً ما يتقول على الأشعرية وعلى غيرهم ... لقصور معرفته لعلومهم ، وكونه غير بصير بشيء من كلامهم ، لأنه إنما قرأ كتبهم وحده ، على ما ذكره الإمام أبو محمد عبد الله بن طلحة في كتابه »[1] .

وأبو بكر ابن طلحة ورث من أبي الوليد الباجي التصدّي لأفكار ابن حزم ، خاصة ما اعترض به على الأشعرية ؛ لذلك أَعْتَبِرُ اليابريَّ امتداداً لمدرسة أبي الوليد الباجي في الرد على ابن حزم .

(٥-٣) فتوى أبي الوليد ابن رشد الجد (ت : ٥٢٠ هـ) في تجريح شهادة منكر القياس :

إنكار القياس من المسائل العتيقة والجوهرية في الخلاف بين الظاهرية ومخالفيهم من المالكية والشافعية والحنفية . لقد سأل أحدهم من حضرة المرية عن شاهد مشهود له بالخير والصلاح والدين ، لكنه ينتحل مذهب أهل الظاهر هل ذلك جُرحة في شهادته أم لا ؟

فأجاب أبو الوليد ابن رشد[2] بأن « إنكار القياس في أحكام الدين عند العلماء بدعة ، وذلك جرحة فيمن اعتقده » ، ثم شرع ابن رشد في الاحتجاج للقياس وشرعيته بالحجج المعروفة عند القائلين به (والتي سبق أن جادلهم ابن حزم فيها جدالاً قوياً) ثم قال : « وأما إنكار بعض وجوه القياس لا يكون جرحة إن كان مِن العلماء الراسخين في العلم ، الذين كملت لهم آلات الاجتهاد ، فكان فرضه ما أداه إليه اجتهاده . وأما إن كان لم يلحق بهذه الدرجة ، وكان فرضه التقليد ، فترك ما عليه الجمهور ، ومال إلى الشذوذ بغير علم ولا معرفة إلا اتباع هواه غير المستحسن ، فما هدي لرشده ... الخ » (بتصرف) .

وقد خَمَّنْتُ أن الظاهري المقصود بالفتوى هو « أبو عبد الله محمد بن حسين بن أحمد ابن محمد الأنصاري ، من أهل المرية . وكان معتنياً بعلم الحديث ونقْلِه ، منسوباً إلى معرفته، عالماً بأسماء رجاله وحملته ، وله كتاب حسن في الجمع بين الصحيحين . وكان دَيِّناً فاضلاً

---

(١) فهرست اللَّبْلي صـ ٨٣ .

(٢) مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) (١٢٧٣/٢-١٢٧٩) .

عفيفاً متواضعاً ، مُتَّبِعاً للآثار والسُّنَن ، ظاهري المذهب . مولده سنة (٤٥٦ هـ) ، وتوفي سنة (٥٣٢ هـ) بالمرية »[١] .

(٥-٤) مؤلفات لأبي بكر ابن العربي المعافري (ت : **٥٤٣** هـ)[٢] في الرد على مذهب ابن حزم :

قال الفقيه القاضي أبو بكر ابن العربي في كتابه العواصم من القواصم : « وكان أول بدعة لقيتُ في رحلتي (للمشرق) كما قلتُ لكم ، القول بالباطن ، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب بسخيف كان من بادية أشبيلية يعرف بابن حزم ، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود . ثم خلع الكل واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه ، ويقول على العلماء ما لم يقولوا ، تنفيراً للقلوب عنهم ، وتشنيعاً عليهم . وخرج عن طريق الشبهة في ذات الله وصفاته . فجاء بطوام قد بينتها في رسالة الغُرّة »[٣] .

ثم قال : « وحين عودتي من الرحلة ألفَيْتُ حضرتي منهم طافحة ، ونار ضلالهم لافحة ، فقاسيتهم مع غير أقران وفي عدم أنصار ... وقد كان جاءني بعض الأصحاب بجزء لابن حزم سماه نكت الإسلام ، فيه دواهي ، فجردت عليه نواهي ، وجاءني آخر برسالة الدُّرة في الاعتقاد ، فنقضتها برسالة الغُرة »[٤] .

من كلام ابن العربي السابق علمنا أنه وجد مذهب ابن حزم قد شاع في المغرب (الأندلس) في أواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس ، وأنه تصدى للرد على تلك الطائفة وحده ، وردَّ على تأليفين لابن حزم في كتابين مستقلين هُمَا :

١- كتاب الغُرَّة في الرد على كتاب الدرة : والكتاب المردود عليه عنوانه الكامل

---

(١) الصلة (٥٨١/٢-٥٨٢) ، رقم (١٢٨٠) .

(٢) راجع عنه دراسة الأستاذ سعيد أعراب « مع القاضي أبي بكر ابن العربي » .

(٣) العواصم من القواصم صـ ٢٤٩ .

(٤) نفس المصدر صـ ٢٥٠ .

هو « الدُّرة في تحقيق الكلام بما يلزم الإنسان اعتقاده في المِلَّة والنِّحْلَة باختصار وبيان »[١] .

٢- كتاب النواهي عن الدواهي : في الرد على نكت الإسلام لابن حزم .

ولم يَرِدْ لابن حزم اسم كتاب بهذا العنوان ، والأشبه أنه كتاب : « النكت الموجزة في نفي الأمور المحدثة في أصول أحكام الدين من الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد »[٢] .

وكتاب النواهي لخص ابن العربي بَعض ما جاء فيه وأدخله في العواصم من القواصم[٣] . قال ابن العربي : « اعلموا ... أنَّا قد مَهَّدنا في (النواهي عن الدواهي) وجه الرد عليهم وطريق الدخول إليهم ، ويجب أن تتحققوا أنهم ليس لهم دليل على قولهم ، ولا حجة على رأيهم ، وإنما هي سخافة في تهويل ، فأنا أوصيكم بوصيتين :

إحداهما : ألا تستدلوا عليهم ،

الثانية : وأن تطالبوهم بالدليل ، فإن المُبتَدِع إذا استدللت عليه شَغَّبَ عليك ، وإذا دعوته إلى الاستدلال لم يجد إليه سبيلاً ... » .

كذلك يظهر أن ابن العربي رد على الظاهرية في مسائل يقولون بها ؛ منها :

* « أنهم يعولون على الإجماع ، ولا إجماع عندهم إلا للصحابة خاصة »[٤] .

* « البائل في الماء الراكد »[٥] .

* « قول ابن حزم : إن الله قادر على أن يتخذ ولداً وأن يخلق إلهاً إذا شاء ذلك وأراده »[٦] .

---

(١) طُبِعَ بدار التراث بمكة طبعة أولى سنة (١٤٠٤ هـ-١٩٨٨ م) . ولم أقف عليه بعد ، أفاد بذلك طه بن علي بوسريح في « المنهج الحديثي عند ابن حزم » صـ١١٨ ، تعليق (٦) .

(٢) هكذا ذكره عيسى بن سهل في الرد على ابن حزم له . راجع مقالنا بالقنطرة صـ ٣١٠ .

(٣) راجع صـ٢٥٠-٢٨٠ .

(٤) العواصم صـ ٢٥٦ .

(٥) نفسه صـ ٢٥٧-٢٥٨ .

(٦) نفسه صـ ٢٥٩ .

* « من ترك الصلاة متعمداً حتى خروج وقتها ، فقد سقط عنه فرضها » [١] .

* « قول ابن حزم : والقرآن كلام الله تعالى وهو علمه ، ويعبر بالقرآن وبكلام الله عن خمس مسميات : يعبر بذلك عن علم ، وعن المسموع في المحاريب ، وعن المحفوظ في الصدور ، وعن المكتوب في الصحف ، وعن المعاني المفهومة من التلاوة . وكل هذه الأربعة إذا أُفردت وعبر بالصوت والخط عنها فكل ذلك مخلوق ، وإذا عبر عن علم الله فهو غير مخلوق ... » [٢] .

بقي أن نشير أن أبا عمر أحمد بن محمد بن حزم من ذرية الفقيه أبي محمد ابن حزم قد رَدَّ بدوره على أبي بكر ابن العربي في رسالة سماها « الزوائِغ والدوامع » [٣] ، نقض فيها « النواهي عن الدواهي » .

٣- قصيدة لأبي بكر ابن العربي في الرد على الظاهرية : جاء نصها في كتاب عارضة الأحوذي : قال أبو بكر ابن العربي [٤] : « ولكنه أمر استشرى داؤه ، وعز عندنا دَوَاؤُه ، وأفتى الجهلة به ، فمالوا إليه وغرّهم رجل كان عندنا يُقال له ابن حزم انتدب لإبطال النظر ، وسَدَّ سُبل العِبَر ، ونَسَبَ نَفْسَهُ إلى الظاهر اقتداء بداود وأشياعه ، فَسَوَّدَ القَراطيس ، وأفسد النفوس ، واعتمد الرد على الحق نظماً ونثراً ، فلم يَعْدَم كَبْواً وعَثْراً . وفي بعض مُعَارضته بالرد على مُقَارضته قُلتُ هذا الشعر :

قالوا الظواهر أصل لا يجوز لنا	عنها العدول إلى رأي ولا نظر
قلت اخسأوا فمقام الدين ليس لكم	هذي العظائم فاستحيوا من الوتر
تأخروا فورود العذب مهلكة	إلا لمن كان يرجو الفوز في الصدر
إن الظواهر معدود مواقعها	فكيف تُحصي بيان الحكم في البشر
فالظاهرية في بطلان قولهم	كالباطنية غير الفرق في الصور

(١) نفسه صـ ٢٥٩-٢٦٠ .

(٢) نفسه صـ ٢٦٨ .

(٣) الذيل والتكملة للمراكشي (١/١) صـ ٤٠٧ .

(٤) عارضة الأحوذي (١٠/١١١-١١٢) .

كلاهما هادم للدين من جهة | والمقطع العدل موقوف على النظر
هذي الصحابة تستمري خواطرها | ولا يخاف عليها غرة الخطر
وتُعمل الرأي مضبوطاً مآخذه | وتخرج الحق محفوظاً من الأثر
في الجَدِّ مُعْتَبرٌ للناظرين فلا | تطووا الفؤاد على غر من الغرر
والقول أصل وما عال السداد به | فانظر إليه بقلب صادق الفِكَر
لما رأيتم عقود الدين في نسق | من الجواهر نظمتم من البعر
لما صفا منهل الإسلام مُطرداً | رُثْتُم عليه فَسقَيتم من الكدر
بِينوا عن الخَلق لستُم منهم أبداً | ما للأنام ومعلوفٍ من البَقر » .

سادساً : الردود على ابن حزم في عصر الموحدين :

ليس في ظاهرية الموحدين شك بعد الأدلة والبراهين الكثيرة التي ساقها على ذلك الدكتور توفيق الغلبزوري في كتابه حول « المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس »[(١)] . وسأقتصر من بينها على بعض النصوص :

١- قال إسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب بيوتات فاس الكُبرى : « إن ملوك الموحدين تحلوا بالمذهب المعروف لهم ، تابعين للمهدي رئيسهم الأول القائل باعتقاده الفاسد بإنكار الرأي في الفروع الفقهية ، والعمل على **محض الظاهرية** ، ولما قَلَّدُوا القضاء بالمغرب إلى قاضي القضاة عبد الله بن طاهر الصقلي الحسيني أمروه أن يأمر القضاة بالمغرب أن يحكموا **بمحض الظاهرية** ، فامتثلوا أمره ، وصاروا لا يحكمون إلا **بمحض الظاهرية** ، وجَرَوْا على ذلك السَّنَن بطول أيامهم »[(٢)] .

---

(١) راجع بالجزء الثاني من كتابه ، الفصل الأول من الباب الرابع صـ ٤٨٠-٥٧١ ، وسماه : « من ظاهرية الفكرة إلى ظاهرية الدولة » وقد أجاد فيه وأفاد .

(٢) بيوتات فاس الكبرى صـ١٩ ، « والقاضي المذكور كان من جهابذة المحدثين ، ولي القضاء للمنصور ، وكان فاضلاً عادلاً ، اتصل به سنة (٥٨٧ هـ) فحظي عنده ، توفي سنة (٦٠٨ أو ٦٠٩ هـ) » . له ترجمة في الذخيرة السَّنِيَّة لابن أبي زرع الفاسي صـ ٤٨ . راجع كذلك المدرسة الظاهرية للغلبزوري (٤٨٧/٢) ، تعليق (١) .

٢- قال الونشريسي في مبحث البِدَع من المعيار له : « ومنها ما أحدثه المهدي الظاهري محمد بن تومرت ... من إعادة الدعاء بعد الصلاة ، والدعاء عليها بتَصَالّيتْ الإسلام عند كمال الأذان »[١] .

وقال الشاطبي عند كلامه على المهدي المغربي: « وكان مذهبه البدعة الظاهرية »[٢].

وسار على الظاهرية خليفة المهدي بن تومرت من بعده : عبد المؤمن بن علي الكومي . قال البرْزُلي القيرواني (ت : ٨٤١ هـ) في نوازله : « ولما اطمأنت بالأمير عبد المؤمن الدار ، جمع الفقهاء ، إما لاختبار مذهبهم ، وإما لحملهم على مذهب ابن حزم . فحُكي عن أبي عبد الله ابن زرقون[٣] قال : (كنت فيمن جمعهم ، فقام على رأسه كاتبه ووزيره أبو جعفر ابن عطية ، فخطب خطبة مختصرة ، ثم ردّ رأسه إلى الفقهاء ، وقال لهم : بلغ سيدنا أن قوماً من أولي العلم ، تركوا كتاب الله ، وسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام ، وصاروا يحكمون بين الناس ، ويفتون بهذه الفروع والمسائل التي لا أصل لها في الشرع ... وقد أمر أن من فعل ذلك بعد هذا اليوم ، ونظر في شيء من الفروع والمسائل ، عُوقِبَ العِقَابَ الشَّديد ، وفُعِل به كذا وكذا ، وسَكَت ، ورفع الأمير عبد المؤمن رأسه إليه وأشار عليه بالجلوس فجلس .

وقال : سمعتم ما قال ؟ قال الطلبة له : نعم .

قال : وسمعنا أن عند القوم تأليفاً ، يسمونه الكتاب - يعني المدونة - وأنهم إذا قال لهم قائل مسألة من السُّنة ولم تكن فيه ، أو مُخَالِفَة لَه ، قالوا : ما هذا في الكتاب ! أو ما هو مذهب الكتاب ! وليس ثمة كتاب يُرجع إليه ، إلا كتاب الله تعالى ، وسُنة رسوله ﷺ ، قال (ابن زرقون) : وأرعد وأبْرق في التخويف والتحذير من النظر في هذه الكتب ، والفقهاء سكوت) .

ثم ذكر كلاماً وقال ابن زرقون : (فلما أصغى إلي ، واتسع لي القول فقلت : يا سيدي ، جميع ما في الكتاب - يعني المدونة - مبني على الكتاب والسنة ، وأقوال السلف

---

(١) المعيار المعرب (٢/٣٦١-٣٦٢) ، وكذلك « المدرسة الظاهرية » (٢/٤٨٨) .

(٢) الاعتصام للإمام الشاطبي (١/٢٥٦) ، و « المدرسة الظاهرية » (٢/٤٨٩) .

(٣) ستأتي ترجمته .

والإجماع ، وإنما اختصره الفقهاء تقريباً لمن ينظر فيه من المتعلمين والطالبين ، فانطلقت ألسنة الفقهاء الحاضرين حينئذ ، ووافقوني) ... » [(١)] .

وابن زرقون هو : « محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد ، يُعرف بابن زرقون الأنصاري من أهل أشبيلية ، وأصله من بطليوس . كنيته أبو عبد الله ، وَلِيَ قضاء شِلْبْ ، وقضاء سبتة ، فحُمدت سيرته ، وكان حافظاً للفقه مع البراعة في الأدب والمشاركة في قرض الشعر ، وكان الناس يرحلون إليه للأخذ عنه ، والسماع منه لعلو روايته . مولده سنة (٥٠٢ هـ) ، وتوفي بأشبيلية في منتصف رجب سنة (٥٨٦ هـ) » [(٢)] .

وقد قال بعض من أراد طمس هذه الحقيقة التاريخية - أعني ظاهرية الموحدين على مذهب ابن حزم - : « إنهم كانوا ظاهرية من نوع آخر ، ولكن ليس على مذهب ابن حزم » . وجواباً على هذا الزعم نسوق شهادة لمؤرخ مغربي عاصر دولة الموحدين ، وقال بعد ذكره لترجمة حافلة لابن حزم : « وإنما أَوْرَدْتُ هذه النبذة من أخبار هذا الرجل (ابن حزم) وإن كانت قاطعة للنسق ... لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم ، وأكثرهم ذكراً في مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء ، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهر ، ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت ، وقد كثر مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم » [(٣)] .

بعد هذا المدخل أقول : إنّ الموحدين فعلاً حاربوا كتب الفروع المعتمدة عند علماء المذهب المالكي ، وقاموا بإحراقها وسجن من ضُبِطَ عنده شيء منها ، بل حاولوا محو مذهب الإمام مالك وإحلال مذهب ابن حزم محله [(٤)] ، ولكن هيهات وأنّى لهم ما طلبوا ؟ فقد

---

(١) فتح العلي المالك لمحمد عليش (١/٩٠-٩١) .

(٢) الديباج المذهب صـ ٣٧٩-٣٨٠ .

(٣) القائل هو عبد الواحد المراكشي (كان حياً سنة ٦٢١ هـ) في كتابه المُعجِب صـ ٧٦-٧٧ .

(٤) قال عبد الواحد المراكشي : « وفي أيامه (يعقوب المنصور) انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء ، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ ، ففعل فأحرق منها جملة في سائر البلاد ... وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ... وكان غرضه في الجملة محو مذهب مالك ... وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا كان مقصد أبيه وجده » المعجب صـ ٤٠٠-٤٠١ .

عادت الناس إلى مذهب إمام دار الهجرة مُباشرة بعد سقوط الدولة الموحدية .

(٦-١) كتاب في المسائل الـمُنتَقَدَة على ابن حزم جمعه أبو بكر بن خلف الأنصاري المواق :

قال البُرزُلي : « جاءت أيام الأمير يعقوب (ت ٥٩٥ هـ) فأراد حمل الناس على كتب ابن حزم ، فعارضه فقهاء وقته ، وفيهم أبو يحيى ابن المواق ، وكان أعلمهم بالحديث والمسائل . فلما سمع ذلك لزم داره وعارض وأكب على جمع المسائل المنتقدة على ابن حزم حتى أتمها ، وكان لا يغيب عن يعقوب (الأمير) . فلما أتمها جاء إليه ، فسأله عن حاله وغيبته - وكان ذا جلالة عنده - . فقال له : يا سيدنا قد كنت في خدمتكم لما سمعتكم تذكرون حمل الناس على كتب ابن حزم ، وفيها أشياء أُعيذكم بالله من حمل الناس عليها . [قال المواق] : وأخرجتُ له دفتراً . فلما أخذه الأمير جعل يقرؤه ويقول : أعوذ بالله أن أحمل أمة محمد ﷺ على هذا . وأثنى على ابن المواق ، ودخل منزله »[١] .

وابن المواق هو : « فقيه من أهل قرطبة وسكن مدينة فاس ، وكان حافظاً حافلاً في علم الفقه والخلاف فيه ، ملازماً للتدريس ، تام النظر ، لا يدانيه أحد في ذلك ... وعني بالحديث على جهة التفقه والتعليل والبحث عن الأسانيد والرجال والزيادات ، وما يعارض وما يعاضد ، ولم يُعن بالرواية ، وهو من شيوخ أبي الحسن ابن القطان ، وحظي بخدمة السلطان بمراكش ... وولي قضاء فاس ، وبها توفي سنة (٥٩٩ هـ) »[٢] .

وفي قول البُرْزُلي : « المسائل الـمُنْتَقدة على ابن حزم »، ما يفيد ضِمناً أن ابن المواق جمع من كتب المالكية الذين ردوا على ابن حزم قبله تلك المسائل ، وأدرجها في دفتره الذي دفعه إلى يعقوب المنصور . وبهذا يكون ابن المواق قد عرض على المنصور زُبدة ما في الردود الأندلسية والمغربية من انتقادات على آراء ابن حزم في الفقه والعقيدة خاصة .

---

(١) فتح العلي المالك (١/٩١) .

(٢) التكملة لابن الأبار (١/١٨٠-١٨١) ، وعنه ينقل ابن القاضي في جذوة الاقتباس ، ومحمد بن جعفر الكتاني في سلوة الأنفاس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس .

(٦-٢) كتاب في الرد على مُنْكِر القياس ألفه الحسن بن علي المسيلي (ت حوالي ٥٨٠ هـ) :

قال أبو العباس الغبريني : « الإمام أبو علي الحسن بن محمد المَسِيلِي ، جمع بين العلم والعمل والورع . له المصنفات الحسنة ... وله (كتاب) النّبراس في الرد على مُنْكِرِ القياس ، وهو كتاب مليح على ما أُخبرت عنه ، ولم أره ، وأنا شديد الحرص عليه ، ولقد أخبرني بعض الطلبة المتمسكين بالظاهر – وهو من أنبلهم – أنه رأى هذا الكتاب ، وأنه ما رأى في الكتب الموضوعة في هذا الشأن مثله ... وَلِيَ المسيلي قضاء بْجَايَة ، وكان له – رحمه الله – وللفقيه أبي محمد عبد الحق الأشبيلي وللفقيه العالم أبي عبد الله محمد بن عمر القرشي مجلس ... سمي بعدهم (مدينة العلم) ... » ا.هـ [1] بتصرف .

ومنطقة بجاية بالجزائر (حالياً) كانت ضمن حكم الموحدين (الظاهرية) فلا زلنا نرى ردود العلماء على قواعد أصول الفقه عند الظاهرية وشيخهم بالمغرب ابن حزم . ولاحِظْ قولَه : « الكتب الموضوعة في هذا الشأن » ، ففيه إشارة واضحة لانتشار الكتب في الرد على نُفَاة القياس ، حتى أن ذلك الفقيه المتمسك بالظاهر حكم بالأفضلية لكتاب المسيلي على سواه من كتب ذلك الشأن التي طالعها . وقد استمر الجدل حول هذه المسألة التي هي جوهر الخلاف بين الظاهرية والمالكية كما سنذكر الآن :

(٦-٣) كتاب الرد على نُفاة القياس لعبد الحميد بن أبي البركات الطرابلسي :

قال ابن فرحون : « عبد الحميد بن أبي البركات بن عمران بن الحسين ابن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي أبو محمد : فقيه مالكي تفقه ببلده على ابن الصابوني ، ورحل إلى المشرق مرتين : الأولى سنة (٦٢٤ هـ) ، والثانية سنة (٦٣٣ هـ) . فأخذ بالأسكندرية على جماعة ، وقُلِدَ قضاء الجماعة بتونس ، وله مصنفات جليلة . توفي سنة (٦٨٤ هـ) » [2] .

(١) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية صـ ٣٣-٣٦ .

(٢) الديباج المذهب صـ ٢٦١ .

قلت : وتونس كانت تحت حكم الموحدين ثم الحفصيين (وهم شُعبة منهم) . لذلك أدخلته في زمرة من رد على ابن حزم في العصر الموحدي .

قلت : وله كتاب حل الالتباس في الرد على نُفاة القياس ، ذكره أحمد النائب الأنصاري في كتابه « نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان » [١] ، وهو ينقل عن رحلة التيجاني . ويظهر من خلال العنوان أنه يعارض كتاب « الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في كلام أهل الرأي والقياس » [٢] لابن حزم .

(٦-٤) الرد على ابن حزم للفقيه أبي زكريا يحيى بن علي الزَّوَاوي :

قال محمد بن محمد مخلوف : « أبو زكريا يحيى بن علي المعروف بالزواوي الشيخ الفقيه ؛ أخذ عن أعلام ، ورحل للمشرق ، وأخذ عن أبي الطاهر إسماعيل بن مكي ... وأبي طاهر السلفي وأبي القاسم بن فيره الشاطبي وغيرهم .. توفي سنة (٦١١ هـ) » [٣] .

وذِكْرُهُ في علماء بجاية . ثم قال أبو العباس الغبريني : « ولما كان من أمر الفقيه أبي زكريا الزواوي في شأن ابن حزم ما قد اشتهر ، وتعصب له ناس ، ورفعوا القضية للخليفة بمراكش ، اقتضى نظر الفقيه أبي زكريا أن يتوجه عنه الفقيه أبو محمد عبد الكريم (بن عبد الواحد الحسني) لمراكش ، فتوجه وحمل تآليف الفقيه وردّه على ابن حزم - المسمى حُجّة الأيام وقدوة الأنام - ، ولما وصل حضرة مراكش استحضره أمير المؤمنين بين يديه بمحضر الفقهاء ، وعرض تأليف الفقيه عليهم ، وكان الفقيه أبو محمد عبد الكريم هو النائب في الحديث ، فأحسن وأجاد ، وأطلع أمير المؤمنين ومن حضر من الفقهاء على كلام الفقيه ﷺ

---

(١) في صـ ٩١ ، وراجع عنوان الدراية للغبريني صـ ١٠٩ ، تعليق (١) .

(٢) حققه صديقنا الدكتور محمد زين العابدين رستم كرسالة للدكتوراه (ولم يطبعه بعد حسب علمي) ، واعتمد على نسختين من (الجزء الأول من الكتاب) ، ولهما شريطان بالخزانة العامة بالرباط تحت رقمي (١٠١٦ ، ١٠١٩) ، وقد وقفت عليهما معاً والحمد لله .

(٣) شجرة النور الزكية صـ ١٨٤-١٨٥ ، رقم (٦٠٩) . وله ترجمة في كتاب : شرف الطالب في أسنى المطالب ، لأحمد بن قنفذ صـ٦٩ ، وسماه « يحيى بن يحيى الزواوي ، توفي ببجاية سنة (٦١١ هـ) » . فاسم أبيه فيه اختلاف بين ما هنا وما في شجرة النور ؛ فتأمله .

ما دله على فضله ودينه وعلمه ، فكان من قول الخليفة : يُترك هذا الرجل على اختياره ، فإن شاء لعن وإن شاء سكت »[١] .

وهذا نص جديد على تمذهب الموحدين بالظاهر على رأي ابن حزم ، حتى صار الطعن عليه أو نقد أقواله بمثابة الطعن في مقدسات الدولة - كما يقال في عصرنا - وأن علماء المالكية لم يعدموا الحجج في مناقضة إمام الظاهرية بالمغرب ، ولم يهابوا سطوة السلطان في ذلك ، وكذلك نرى أن يعقوب المنصور (الذي أعتَقِدُ أنه هو الأمير المقصود في هذا النص) كان مُنْصِفاً عندما سمع كلام الفقيه عبد الكريم في حق الزواوي ، فرخصَّ له في الجهر بمعارضة ابن حزم .

(٦-٥) كتاب الرد على « المُحلى والمُجلَّى لابن حزم » تأليف أبي الحسن ابن زرقون الأنصاري :

وأبو الحسن ابن زرقون هذا هو ابن الفقيه أبي عبد الله الذي ذكرنا دِفَاعَهُ عن كتاب المدونة بمحضر من عبد المؤمن بن علي الموحدي .

قال ابن فرحون : « محمد بن أبي عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري الأشبيلي . يكنى أبا الحسن ، شيخ المالكية ، وكان من كبار المتعصبين للمذهب ، فأوذي من جهة بني عبد المؤمن (الموحدين) ، ولما أبطلوا القياس وألزموا الناس بالأثر والظاهر صنف كتاب المُعَلَّى في الرد على المحلى لابن حزم . توفي سنة (٦٢١ هـ) »[٢] .

قلت : عنوان الكتاب كاملاً هو : « كتاب المُعَلَّى في الرد على المحلى والمُجَلّى » هكذا ذكره تلميذا المؤلف : أبو الحسن الرعيني[٣] وابن الأبار[٤] ، الذي قال

---

(١) عنوان الدراية صـ ٢٤٧-٢٤٨ .

(٢) الديباج المذهب صـ ٣٨٠ ، رقم (٥١٣) .

(٣) برنامج شيوخ الرعيني صـ ٣٢ .

(٤) التكملة (٢/١٢٣-١٢٤) .

عن شيخه ابن زرقون : « وكان فقيهاً مالكياً حافظاً مبرزاً ، متعصباً للمذهب ، قائماً عليه حتى امتُحِن بالسلطان من أجله ، واعتقل مدة بسبتة » .

واختيار أبي الحسن ابن زرقون للرد على المحلى والمجلى دليل على أنهما كانا عمدة كتب المذهب الظاهري عند الموحدين ، وقد شهد على هذا ابن العربي من قبل فقال[1] : « ... وليُخرجوا دقائق الـمُحلى ... فعندنا فيه نقطة واحدة فوق حائهم ، وأخرى تحت جيمِنا ، فتجلى به ما يقتضي أن يكون كتابهم متروكاً لا يُلتفَتُ إليه » .

(٦-٦) كتاب في الرد على المحلى للحافظ أبي الحسن علي بن القطان الفاسي :

قال في شجرة النور الزكية : « أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك .. يعرف بابن القطان ، العالم الحافظ الفقيه العارف بصناعة الحديث وأسماء رجاله ، سمع أبا عبد الله ابن الفخار ، وأبا عبد الله ابن البقال ... وممن كتب إليه ولقيه : أبو جعفر ابن مضاء ... وأبو عبد الله ابن زرقون ... توفي سنة (٦٢٨ هـ) »[2] .

وذكر ابن عبد الملك المراكشي في ترجمته الحافلة لابن القطان أنه ألف « كتاباً في الرد على المحلى مما يتعلق بعلم الحديث ، ولم يَتِمّ »[3] . وهذا يدل على أنه ليس ظاهريّاً كما اعتقده آسين بلاسيوس وغيره . والغالب على ظني أن ابن القطان وقف على رد أبي بكر ابن مفوز على ابن حزم الذي عدد فيه أوهام ابن حزم في الجرح والتعديل وفي الأسانيد .

(٦-٧) قَصْدُ أبي جعفر اللبلي تأليف ردٍّ على ابن حزم :

قال ابن فرحون : « أحمد بن أبي الحجاج يوسف بن علي الفهري اللَّبلي (نسبة إلى لَبلَة بالأندلس) ، يكنى أبا جعفر : كان إماماً فاضلاً ، نحوياً لغوياً ، أخذ عن إبراهيم بن محمد البطليوسي ، عُرف بالأعلم ، وعبد الله بن لب بن حيوة الشاطبي ... ورحل إلى

---

(١) العواصم من القواصم صـ ٢٥٨ .

(٢) راجع صـ ١٧٩ ، رقم (٥٨١) من شجرة النور الزكية .

(٣) الذيل والتكملة (٨/١) صـ ١٦٧ .

المشرق وأخذ عن الأئمة ... وله تآليف ... مولده عام (٦١٣ هـ) بلبلة من أعمال أشبيلية، وتوفي بتونس عام (٦٩١ هـ) »[١].

وقد انتقد اللبليُّ ابنَ حزمٍ في فهرسته المطبوعة، وأظهر ميلاً شديداً للأشاعرة، إذ عاب على ابن حزم جدالَهُ معهم في كتاب الفِصَل، وفي هذه النقطة تأثر كثيراً بعبد الله بن طلحة اليابري المذكور سابقاً.

لكنه أنصف فقال في حق ابن حزم: « لا يُشَكُّ في أن الرجُلَ حَافظٌ، إلا أنه إذا شرع في تفقه ما يحفظه لم يوفق فيما يفهمه، لأنه قائل بجميع ما يهجِس له »[٢].

ثم قال بعد كلام: « وليس هذا المجموع موضوعاً لتتبع كلامه والرد على الفاسد من أقواله، وسأُفرِدُ لذلك تصنيفاً مخصوصاً به – إن شاء الله تعالى ... »[٣].

ولم يصل إلينا هذا الكتاب الذي وعد بتأليفه رداً على (الفاسد من أقوال ابن حزم) ولا وَرَدَ ذِكرٌ لِخَبَرِه عند من ترجم لِلَّبْلِي، فلعل المَنِيَّة اخترمته قبل وفائه بما وَعَد.

وعلى فرض أنه ألفه (ولم يصلنا) فيمكن الإلمام بشيء من المسائل التي أخذها على ابن حزم.

نقرأ في فهرسته ما يلي[٤]: « وقد اشتد نكير ابن حزم في كتابه المحلى وغيره من كتبه على الأئمة المقتدى بهم: مالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم من علماء الشريعة في قولهم بالقياس، ونسبهم إلى مخالفة أمر الله تعالى ورسوله ﷺ. وقال في رسالة عُمَر بن الخطاب رضي الله عنه التي فيها: (واعرف الأشباه والأمثال): إنها موضوعة، ولم يروها إلا عبد الملك بن عبد الواحد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، قال: وأبوه أسقط منه، أو هو مثله في السقوط ... واعتمد في إبطال القياس بآيات وأخبار، وليس في واحد منها مُتَمَسَّك، ولولا أن هذا المجموع ليس موضوعاً لهذا المعنى لأفردتُ كل ما استدل به

(١) الديباج المذهب صـ ١٣٧.

(٢) فهرست اللبلي صـ ٨٣.

(٣) نفس المصدر صـ ٨٨.

(٤) نفس المصدر صـ ٨٨-٩٩.

من الآيات والأخبار ، وبينت أنه ليس في واحد منها ما يُعتَمد عليه ، إلا أننا أرجأنا ذلك إلى الموضع اللائق به إن شاء الله » . ثم ذكر أحاديث اعتمدها ابن حزم في إبطال القول بالقياس وناقشه فيها .

قلت : نحن هنا أمام مشروع مهم ، هو تتبع حجج ابن حزم التي استند إليها في قوله بنفي القياس ، ولكن أين هو هذا التأليف ؟ لعلنا نقف على نسخة خطية منه ، ويظهر لي كذلك أنَّ اللبلي تأثر بمنحى عيسى بن سهل الفقيه الذي توسع في الرد على ابن حزم من جهة الفقه خاصة .

(٦-٨) كتاب في الرد على ابن حزم لعبد الحق بن عبد الله الأنصاري :

قال ابن الأبار : « عبد الحق بن عبد الله بن عبد الحق أبو محمد الأنصاري ، قاضي الجماعة بأشبيلية ومراكش . أصله من المهدية (بتونس) وولي أولاً قضاء غرناطة ، ثم أشبيلية (سنة ٦٠٥ هـ) [١] ، ثم ولي سنة (٦١٩ هـ) قضاء مراكش ... وكان أحد العلماء المتفننين في وقته ، فقيهاً مالكياً حافظاً نظّاراً بصيراً بالأحكام ، جزلاً صلباً في الحق ، مهيباً ، معظماً . وله كتاب في الرد على ابن حزم دلّ على حفظه وعلمه ، وأفاد بوضعه ... توفي سنة (٦٣١ هـ) بمراكش ، ولقيته بأشبيلية سنة (٦١٨ هـ) » ا.هـ [٢] بتصرف .

(٦-٩) ردٌّ على ابن حزم في بعض مقالاته. لابن خروف الحضرمي الأندلسي :

ذُكِر هذا الكتاب عرضاً في ترجمة ابن خروف الواردة في الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي ، ولا نملك عنه معلومات أخرى .

قال المراكشي : « علي بن محمد بن علي بن محمد بن خروف الحضرمي ، أشبيلي ... روى الحديث عن ابن خير وابن زرقون ... وابن بشكوال ، وأخذ علم الكلام وأصول الفقه عن أبي عبد الله الرعيني ركن الدين وأبي الوليد بن رشد الأصغر ، والعربية والآداب عن أبي إسحاق ابن ملكون ، وأبي بكر بن طاهر ولزمه وعليه

---

(١) البيان المغرب لابن عذاري (٢٥٤/٥) .

(٢) التكملة (١٢٥/٣-١٢٦) ، وراجع بعض أخباره مع الموحدين في البيان المغرب (٢٦٩/٥) .

أتقن (الكتاب) (لسيبويه) ، وعنه لقن أغراضه ... ، وكان مقرئاً مجوداً حافظاً للقراءات ، ونحوياً ماهراً ، عددياً عارفاً بالكلام وأصول الفقه ، وقد صنف في كل ما ينتحله من العلوم مصنفات مفيدة شَرَّقت وغَرَّبت ... وكان كثير العناية بالرد على الناس ، فرد على الجويني في كتابيه (الإرشاد) و (البرهان) ، وعلى ابن الطراوة في مقدماته على أبواب الكتاب ، وعلى الأعلم في رسالته الرشيدية ، وعلى أبي محمد ابن حزم في بعض مقالاته ... توفي بأشبيلية سنة (٦٠٩ هـ) »[١] بتصرف .

(٦-١٠) كتاب تحرير المقال في موازنة الأعمال للقاضي أبي طالب عقيل بن عطية القُضاعي :

أول ذكر لهذا الكتاب وقفت عليه في كتاب أعلام مالقة حيث قال عنه : « عقيل بن عطية المالقي ، يكنى أبا طالب ، ليس من مالقة ، لكنه أقام بها واستوطن ، وكان يكتُب المناكح على القاضي ابن يَربُوع . ثم إنه وَلِيَ قضاء غرناطة مدة ، ثم انتقل عنها وولي قضاء سجلماسة ، وكان رحمه الله من جلة العلماء ، مشاركاً في كثير من العلوم ، محققاً فيها ، وله كتاب سماه تجريد المقال في موازنة الأفعال ، يرُدّ فيه على الحُميدي ... »[٢] .

وقال ابن الزبير عن هذا الكتاب : « ... ووقفت له على تأليف سماه : فَصْل المقال في الموازنة بين الأعمال . تكلم فيه مع أبي عبد الله الحميدي ، وشيخه أبي محمد ابن حزم ، فأجاد فيه وأحسن ، وأتى بكل بديع وأتقن »[٣] .

وقد وَرَدَ اسم الكتاب على الصواب في كتاب « البحر المحيط في علم الأصول » لبدر الدين الزركشي (ت : ٧٩٤ هـ) ، وسماه « تحرير المقال في موازنة الأعمال »[٤] ، واقتصر ابن حجر العسقلاني أيضاً على تسميته كما فعل الزركشي ، ونقل عنه في فتح الباري[٥] .

---

(١) الذيل والتكملة (١/٥) صـ ٣١٩-٣٢٣ .

(٢) أعلام مالقة لأبي عبد الله ابن عسكر صـ ٣٢٩ .

(٣) صلة الصلة لابن الزبير الغرناطي (١٧٠/٤ ، رقم (٣٤٠) . وعنه نقل صاحب الإحاطة في أخبار غرناطة (٢٣٠/٤-٢٣١) ، وابن فرحون في الديباج المذهب صـ ٣١٣ ، رقم (٤١٨) .

(٤) البحر المحيط للزركشي (٢٧٧/٤) .

(٥) الفتح (٣٩٧/١١ و ٣٩٨ و ٤٠٩) .

وفيما ذكرنا دليل على أن الكتاب شرَّق وغرَّب ، وقد أغْفَل ابن الأبار [١] ذكر هذا الكتاب في ترجمة عقيل بن عطية، لكنه حدد تاريخ وفاته سنة (٦٠٨ هـ)، ومولده سنة (٥٤٩ هـ) .

قال المؤلف في مقدمة كتابه هذا : « وسمَّيناه كتاب تحرير المقال في موازنة الأعمال ، وحُكم غير المكلفين في العُقبى والمآل » .

وسبب تأليفه للكتاب حسب قوله : « أن أحَدَ الطلبة رعاهم الله عرض علي كتاباً صنعه أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحُميدي - رحمه الله - في الموازنة وتقسيم أهلها ، وترتيب الجزاء من الثواب والعقاب عليها ، وكان هذا الطالب المشار إليه معجباً بذلك الكتاب ومستحسناً لأغراضه ، ومولعاً بتقسيمه ، وزاده كلفاً به كون أبي محمد ابن حزم - رحمه الله - قد رواه عن مؤلفه، كذلك ذكر أبو محمد (ابن حزم) في برنامجه ، وذلك أنه قال : (كتاب جمعه صاحبنا أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي في مراتب الجزاء يوم القيامة على ما جاءت به نصوص القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ ، دقق فيه وقرطس ما شاء . أخذته عنه لإحسانه فيه وجودة نظره في تقسيمه . يكون بضع عشرة ورقة صغاراً) .

هذا مع أن الحميدي تلميذ لأبي محمد ابن حزم ، ومشهورٌ بالاختصاص به والأخذ عنه ، ولم يمنع ذلك أبا محمد من رواية هذا الكتاب عنه جرياً على سَنَن أهل العلم في الإنصاف ، وقد ذكره الحميدي في كتابه جذوة المقتبس ، وأطنب في ذكره حتى قال : وما رأينا مثله ، وأكثر ما يحكي فيه، عنه أخذه وإليه أسنده ... وما ذكرنا هذا كله عن الحميدي إلا ليعلم قدرَه من لم يقف على خبره ، ويعرف أيضاً من هو عالم به أنه لا يخفى علينا مكانه من العلم ولا مكانته عند العلماء ، لكن ليس ذلك بمانع أن يُرَدّ عليه بعض قوله ، إذ لا ينبغي أن يؤخذ من قوله ومن قول غيره إلا ما وافق الحق ويُطرح ما عداه ، ونحن لما نظرنا الكتاب المبدأ بذكره ، وتأملنا غرض مؤلفه فيه، وجدناه غير مخلص (القسمة، و) الأقسامُ التي عمد فيها إلى تنظير بعضها ببعض تضمحلُّ عند التحصيل ، فتحققنا أن الحميدي أصابته غفلة فيه ،

---

(١) التكملة (٤/٣٣-٣٤) ، وذكره في الغرباء لأنه وُلد في مراكش ، لكن أصله من طرُطوشة بالأندلس ، وعن ابن الأبار نقل الذهبي ترجمة القضاعي في كتاب تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، حوادث (٦٠١-٦١٠ هـ) صـ ٢٩٩-٣٠٠ .

وكذلك أصابت الغفلة أبا محمد ابن حزم في استحسانه وتصويبه لتقاسيمه ، وما ذاك منه إلا لأن كثيراً من مُضَمَّنه هو مذهبه ، فغاب عنه ما وراء ذلك مما لو أمعن النظر فيه لم يَخْفَ عليه .

وقد قال الحميدي : إن الأصل ما سمعه من أبي محمد المذكور مشافهة ...

وهكذا وجدنا في كتاب الفصل من تأليف أبي محمد أشياء موافقة لما ذكره الحميدي في هذا الكتاب ، مما نرى الحق في خلافه . فكان هذا كله داعية لنا إلى تتبع ما في كتاب الحميدي وانتقاده ، وإبراز ما يصح من أمر الموازنة في الآخرة وتقسيم أهلها بحسب مفهوم الشريعة ، ووضع ذلك كله في هذا الكتاب ... هذا مع أنه قد تضمن أشياء زائدة على ذكر الموازنة ... ويأتي في الكتاب بحول الله ما عسى أن يُرَد عليه أو علِى أبي محمد ابن حزم إذا دعت إلى ذلك داعية ، فإن كلامنا في هذا الكتاب إنما هو مع هذين الرجلين . أحدهما بالاختراع والتأليف ، والثاني بالاستحسان والتصويب ... »[1] .

وللكتاب حسب علمي نسختان خطيتان في الخزانة العامة بالرباط :

١- النسخة الأولى : تحمل رقم (١٠٩ ق) وتتألف من (٣١١) صفحة مكتوبة بخط مغربي أندلسي ، وعدد الأسطر في كل صفحة (٢٣) ، وعدد الكلمات في السطر حوالي (١٤) كلمة . مكتوبة على كاغد أندلسي سميك ، وقد ضاعت من الكتاب أوراق تم ترميمها من النسخة الثانية على ورق صقيل حديث بخط حديث ، وتم تجليد الكتاب تجليداً حديثاً كذلك .

ونقرأ بآخر النسخة : « بلغت المقابلة بأصل مؤلفه فصح ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد رسوله الكريم ، وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً . وكان الفراغ منها في (١١) من جمادى الآخرة عام (٦٠٣ هـ) » .

وعلى الورقة الأولى ما يفيد أن هذه النسخة سُمعت ثلاث مرات على المؤلف في سنة (٦٠٣ هـ) ، وحضر ذلك السماع جماعة من الطلبة ، وكان ذلك بسجلماسة (كما تبين لي من النسخة الثانية) ، واسم الناسخ هو : محمد بن عبد الرحمن بن يحيى (تلميذ المؤلف) .

---

(١) مخطوطة تحرير المقال ، رقم (١٠٩ ق) بالخزانة العامة بالرباط صـ ٢-٥ .



الورقة الأولى من مخطوطة « تحرير المقال » لعقيل بن عطية القضاعي
رقم (١٠٩ ق) بالخزانة العامة بالرباط

٢- النسخة الثانية : تحمل رقم (كاف ٦٥٢) ، وهي نسخة مغربية منقولة عن نسخة بخطّ أَنْدلُسِيٍّ معروفٍ هو « علي بن قاسم بن علي بن قاسم بن علي بن محمد بن أحمد البياضي الأنصاري » ، نسخها عام (٨٩١ هـ) ، وذلك بمدينة بلش (بالأندلس) والناسخ من سكان حصن بلش الكائن شرقي مالقة ، ثم هاجر إلى المغرب فاستوطن مكناسة الزيتون ، وبها توفي سنة (٩١٢ هـ) .

تتألف هذه النسخة المغربية من (٢٥٣) صفحة ، وتنقصها الورقة الأولى .

وللفائدة أقول : لقد حُقِّقَ الكتاب كاملاً من طرف : موسى بن عبد العزيز الغصن – كأطروحة دكتوراة بجامعة محمد بن سعود الإسلامية شعبة أصول الدين (العقيدة والمذاهب المعاصرة) – سنة (١٤١١ هـ) . ولم أقف على هذا التحقيق ، وغالب ظني أنه اعتمد على نسخة واحدة هي (١٠٩ ق) التي كان قد صوَّرها أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري منذ أزيد من عشرين سنة . فإن صح هذا فالكتاب بحاجة إلى تحقيق آخر باعتماد النسخة الثانية ضرورة ، لأن بالنسخة الأولى عيوباً لا يمكن تداركها إلا بنسخة ثانية ، ولأن بالأولى خروماً وبتراً ، فضلاً عن أن « المُرَمِّمين » لجهلهم بقواعد النِّسَاخَة عند المسلمين وضعوا اللِّصَاق فوق ما يستدركه الناسخ على الحواشي من عبارات وجمل فاته نقلها أثناء النَّسخ ، فسجلها على الحواشي بعد المقابلة ، فطمسوها عن أعين المحققين .

سابعاً : الردود على ابن حزم ما بعد فترة الموحدين :

انقطع ملك الموحدين سنة (٦٦٨ هـ) على يد يعقوب بن عبد الحق المَرِيني ، الذي بويع له بالخلافة بعد وفاة أخيه أبي بكر سنة (٦٥٦ هـ) ، كان مولده سنة (٦٠٧ هـ) ، وهو أول من تسمى بأمير المسلمين من بني مَرِين .

ويخبرنا إسماعيل بن الأحمر عن تحول القضاء بعد ذلك مباشرة من الظاهرية إلى مذهب مالك فيقول : « ولما ولي يعقوب المريني المذكور وطلب منه أهل المغرب الرجوع في القضاء إلى مذهب مالك – عن طيب أنفسهم – أمر قضاة المغرب بذلك ، وترك مذهب الظاهرية وعدم العمل بالأحاديث الموضوعة »[١] .

(١) بيوتات فاس الكبرى صـ ٢٠-٢١ ، وكذلك المدرسة الظاهرية للغلبزوري (٢/٥٧٤) .

« لكن لا ينبغي أن نغفل أمراً مهماً هو أن الدولة الحفصية التي تكونت بتونس كانت فرعاً من فروع الموحدين ، ينتهجون نفس منهجهم في العمل بظاهر القرآن والحديث ، وقد أسسوا لتلك الغاية مدارس تُعنَى بدراسة الحديث ، وجلبوا إليها أعلاماً مبرزين في علم الأثر ، مثل الحافظ ابن سيد الناس اليعمري الأشبيلي الظاهري المتوفى سنة (٦٥٩ هـ) ، الذي كانت له حُظوة عند حاكم تونس ... وقد تولى بها تدريس الحديث بالمدرسة التوفيقية »[١] .

ولهذا ظهر بتونس رد على ابن حزم من طرف أحد علمائها كما سنرى الآن :

* كتاب الرد على ابن حزم لإبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع التونسي :

قال ابن فرحون : « إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع الربعي التونسي : قاضي القضاة بتونس ، يكنى أبا إسحاق ، كان علامة وقته ونادرة زمانه ، ألف كتاب معين الحكام في مجلدين ... نحا فيه إلى اختصار المتيطيّة ، وله الرد على ابن حزم في اعتراضه على مالك - رحمه الله - في أحاديث خرجها في الموطأ ولم يقل بها ، وله اختصار أجوبة أبي الوليد ابن رشد (الجد) ... روى عن جماعة الأندلس القادمين على مدينة تونس . توفي سنة (٧٣٤ هـ) عن (٩٧) سنة وأشهر »[٢] .

لا شك أن من الوافدين على تونس من الأندلس علماء ظاهرية من بقايا الموحدين ، وأنهم حركوا ساحة المساجلة بينهم وبين علماء المذهب المالكي[٣] .

ثامناً : الرد على الطائفة الأندلسية أو المحمدية (التي ظهرت في القرن ١٠ هـ) :

في القرن (١٠) للهجرة ظهر بالمغرب شيخ يقال له محمد الأندلسي ، جمع إلى تأثره بابن حزم في نفي القياس والإضراب عن الرأي في الدين وعيب طريقة الفقهاء ، اشتغاله

---

(١) هذا الكلام للغلبزوري في كتابه المذكور (٢/٥٧٥) .

(٢) الديباج المذهب صـ ١٤٥ ، رقم (١٥٦) ، وشجرة النور الزكية صـ ٢٠٧ ، رقم (٧١٩) .

(٣) راجع مثلاً إكمال إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم، لأبي محمد بن خليفة (ت : ٨٢٨ هـ) (٤/٢٧١)، وكذلك « المدرسة الظاهرية » (٢/٥٧٥) .

بالعلوم الخفية ، كالتنجيم والكيمياء (القديمة) ، وبالعلوم الرياضية وعلم الهيئة والطب ، وكان يتبع طريق الجادة في المعاملات ، وشاع عنه أنه يقول : « الاشتغال بالصلاة والسلام على النبي ﷺ فتور عن الذكر » ، وأشياء مستغربة . وكان يتنصل من أكثر ما نسب إليه ، ويُظهر التمسك بالسنة . مع أنه كان كثير الوقوع في الأئمة مثل ابن حزم . فأفتى الفقهاء بتضليله ، وأنهوا ذلك إلى السلطان ، فأمر بحبسه ، وبقي مدة ثم فُرج عنه ، ثم سجن مرة ثانية فانتشر صيته وبَعُدَ ذكره وكُثر أتباعه ، ووقع بينهم وبين الفقراء خطب عظيم ، وانتشر بذلك شَغَب في العامة ، وتلقبت شيعتُه بالمحمدية ، ويسمون من خالفهم بالمالكية نسبة إلى الإمام مالك .

وانتهى به الأمر إلى أن صُلب سنة (٩٨٤ هـ) [١] .

وقد أخبرنا خصمه ابن القاضي المكناسي عنه قائلاً : « محمد الأندلسي : رئيس الطائفة الأندلسية ، ومخترع البدعة العظيمة المضرة بالسنة السمحة ... توفي قتيلاً سنة (٩٨٥ هـ) ... وزيد [٢] هذه الطائفة اليوم بالمغرب على ما كان به من اليوشفية والعُكَّازية ، فليحذرهم المسلم ، ولا يغتر بخزعبلاتهم وما أحدثوه في الدين ... وهذه البدعة التي دعا إليها هذا المطرود من باب فضل الله إلى غضبه ، وتمسك بها أصحابه من بعده ، كعبد الخالق الوامغاري .. وكإبراهيم الراشدي ، وكإبراهيم رفيق ، ومن تبعهم ... قال بمثلها بعض الأندلسيين قبله (يقصد ابن حزم) ، بل حذا حذوه في أقواله كلها وأفعاله ، وشنع عليهم ابن العربي في العارضة [٣] ومن أراد الوقوف على شناعتهم جملة وتفصيلاً ، وما قيل في هذه الطائفة فليُطالع :

أ- تأليف الفقيه الخطيب أبي القاسم ابن سلطان القسنطيني ، نزيل تطوان ، فقد أبدع فيهم ، وزَيَّف أقوالهم وبيّن فسادها في نحو مجلدين .

---

(١) تفاصيل حياته لخصناها من كتاب دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر ، لمحمد بن عسكر الشفشاوني صـ ١٠٩ ، ترجمة (١٠٦) .

(٢) كذا ، ولعل المراد : وزيدت .

(٣) يريد عارضة الأحوذي ، وراجع ما ذكرناه عن مؤلفات ابن العربي في الرد على ابن حزم في مقالنا هذا .

ب- وصنف أيضاً في الرد عليهم وُرَيْقَات : أبو العباس أحمد الصغير أحد تلامذة المنجور . وكان يؤذيهم كثيراً ، فغضبوا لذلك وعظم الأمر لديهم ، فقتلوه ... » [١] .

أما ابن سلطان فهو الفقيه المعقولي ، الخطيب بقصبة تِطّاون ، كان صديقاً لابن القاضي ، وقد أطلعه على رده على الطائفة الأندلسية سنة (٩٩٥ هـ) فقال عنه بأنه أجاد فيه كل الإجادة [٢] . ولم نجد لكتابه المذكور أثراً مخطوطاً حتى الآن .

أما الوُرَيقات التي ألّفها أحمد الصغير فقد وُجِد لها نسخة فريدة مخطوطة ومحفوظة بالخزانة الصبيحية بمدينة سلا [٣] ، وعدد أوراقها سبعة مكتوبة بخط مغربي مبسوط ، ونسخت سنة (١٠٥٤ هـ) ، واسم الناسخ ومكان النسخ غير مذكورين ، وبها نقص يسير بآخرها .

ومن هذا الرد يمكن استخراج بعض مذهب هذه الفرقة . فمما جاء فيها قول المؤلف :

- « فصل في قولهم : القرآن عربي مبين ، وأنهم لا يحتاجون إلى ما نقل في (تفسيره عن العلماء) الراسخين » [٤] .

- « فصل في الرد عليهم في : عدم اقتدائهم بمالك ، لقولهم : إن غالب أقواله ظنية ، وذلك مما يؤدي بنا إلى المهالك » [٥] .

- « فصل في الرد عليهم في طعنهم على العلماء من أجل اختلافهم ، وقولهم : لو كان مالك وأصحابه على الحق ما اختلفوا في مسألة » [٦] .

---

(١) كتاب درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي (٢/٣٥-٣٧) ، ترجمة رقم (٤٨٠) ، راجع عن عبد الخالق الواصفاري نفس الكتاب (٣/١٦٧-١٦٨) .

(٢) نفس المصدر (٣/٢٨٨) .

(٣) فهرس الخزانة الصبيحية لمحمد حجي صـ ٥٩٨، رقم ترتيبي (١٢٩١) ، ورقمها بالخزانة (٣/٣٣٣) (في ثالث مجموع) ، وقد أدرجنا صورة من صفحتها بالمقال .

(٤) مخطوطة سلا ، ورقة (٤ وجه) .

(٥) نفسه (٢ وجه) .

(٦) نفسه ورقة (٣ وجه) .

الورقة الأولى من مخطوطة الرد على الطائفة الأندلسية

لأحمد الورياجلي (الصغير)

- « فصل (في الرد عليهم) في إنكارهم الدعاء والابتهال إلى الله دُبر الصلوات »[١] .

ومن خلال الرد تبين لي أن المؤلف فقيه نبيه ومطلع ، ومن بين مصادره التي ذكر في رده نجد : كتاب نظم الدر المبدد في شرح رسالة أبي محمد ، وشرح أصول السبكي للعراقي، ونوازل ابن رشد[٢] ، والهدي النبوي لابن القيم ، وتفسير القرآن للماوردي ، وفتح الباري لابن حجر . ثم ينقل عن القاضي أبي بكر ابن العربي ، وأحمد بن أبي زيد المعروف بابن حلُولُو القيرواني ، وأحمد الونشريسي صاحب المعيار ، والأبي شارح مسلم ، والعالم الزاهد علي بن محمد بن فرحون القرطبي ، والإمام ابن عرفة ، ويحيى بن معاذ الرازي (الواعظ ، ت : ٢٥٨ هـ - ٨٧١ م) ، وعبد الله بن سعيد بن أبي جمرة في كتابه على البخاري .

بقي أن أشير إلى أن اسم المؤلف بالكامل هو : أحمد بن الحسن الورياجلي المعروف بالصغير ، كذا ورد في مقدمة الكتاب المخطوط .



(١) نفسه ورقة (٥ وجه) .

(٢) وهي مسائل أبي الوليد ابن رشد المطبوعة (ينقل المؤلف عن فتوى ابن رشد في تجريح شهادة منكر القياس التي سبق ذكرها هنا) .

خلاصة عامة

بعد ما تقدم تبين لنا جلياً نشاط علماء المغرب والأندلس في تتبع أقوال ابن حزم وإفرادها بالنقد والمعارضة ، وما ذلك إلا دليل على شيوع القائلين بمذهب ابن حزم منذ القرن الخامس بالأندلس ثم بالمغرب ، الذي ازداد انتشاراً بدعم من دعوة الموحدين إلى نبذ كتب الفروع والاشتغال بالرأي ، والاقتصار على ما جاء في القرآن الكريم والحديث . ووجدوا في كتب ابن حزم دعماً قوياً ومستنداً ، فنال بهذا احتراماً وتقديراً حتى أصبح الطعن في أقواله موجباً لإيقاع العقوبة من طرف السلطان على من تجرأ على فعل ذلك (باستثناء بعض العلماء الكبار من ابن زرقون (أبي عبد الله) ، وأبي بكر ابن المواق ، وأبي زكريا الزواوي) .

وقد لاحظنا أن الردود على ابن حزم لم تغادر شيئاً من آرائه في الفقه وأصوله ، أو في العقيدة ، أو في الآداب ، إلا وفَتَشَتْه وعارضته وعَدَّدت أغلاطه ، كذلك في علم الحديث ونقدِه للحديث سنداً ومتناً . ولا شك أن هذه الردود لعبت دوراً كبيراً في الحد من انتشار مذهب ابن حزم ، خاصة بعدما سقطت دعوة الموحدين التي انتعش خلالها القائلون بالظاهرية ونالوا مناصب عليا في القضاء والوزارة والتدريس .

وقد حكى ابن الأزرق الغرناطي حكاية عجيبة ، لو صَحَّت لكانت دليلاً على انتكاسة المذهب الظاهري بالمغرب والأندلس بسبب عدم قدرة القضاة الظاهرية على البت في النوازل الجديدة .

قال ابن الأزرق : « وأما الثاني فحكى البُرْزُلِي عن ابن مناد أن الموحدين لما خرجوا على لَمْتُونَة (يعني المرابطين) وأخذوا مراكش حضرة ملكهم، وجدوا فيها كتب فقه كثيرة، فباعوها من الشواشين وغيرهم ، وذكر ما حاصله : أنهم طالبوا فقهاء الفروع بالرجوع إلى مقتضى الحديث عندهم ، إلى أن وَلِيَ المنصور منهم ، فأمر ألا يتولى القضاء إلا الـمُحَدِّثون .

قال : ولقد كان الذين استُقْضُوا منهم عند الناس في حالة تَقْصِيرٍ في قَضَائِهم ، وكانت أحكامهم سُخْنَة عَين ، حتى ظهر ذلك عند العامة والخاصة ، إذ لا اطلاع لهم على جُزئيّات المسائل اطّلاعَ أهلِ الفِقْهِ والفُروعِ ، حتى كان منهم من له دِينٌ ربما يُبَاطِن بعضَ

الفرعيين ويسأله عن مشكلات المسائل ويتخذه مُعِيناً على قضاياه .

قال : وتَذاكرنا يوماً بحضرة فقيه تولى القضاء بالأندلس وإفريقية فقالٍ : علمتهم ما سبب وصول أبي محمد ابن حَوْط الله [(١)] المحدث إلى بلادكم ؟ فقلنا له : أخبرنا ، فقال : كان أبو محمد قاضي أشبيلية . فدخلت امرأتان الحمام ، وكان بينهما شنآن ، فأمرت إحداهما خدمها أن يضعن ثيابها وسط ثياب الأخرى ، ففعلن ذلك ، ثم خرجت فطلبت ثيابها فلم تجدها ، فقالت لصاحبة الحمام : رأيت فلانة في الحمام ، ما أخذ ثيابي إلا هي ، فأنكرت ذلك الحمَّامِيَّة وقالت : هي من أفاضل الناس وتفعل هذا ؟! أنا أغرم لك الثياب . فألَحَّت على تفتيش الثياب ، فطُلِبَت فوُجدت الثياب ، وشهدت النساء عليها ، ورُفِع ذلك لابن حَوْط الله ، فأخذ المرأة وأمر بها فحُبِست ، أو قال : ضُرِبت فأرسلها ، فقام أخوها بجامع أشبيلية ودعا ابن حوط الله إلى أمير المؤمنين الناصر ، فرفع الرجل قصّته إليه ، فأكْبَر القضية وأكبرها الفقهاء . فقال أمير المؤمنين : يُقتصُّ لهذه المرأة ، فعَظُمَ ذلك على الفقهاء الذين معه ، فما زالوا يتلطفون مع خصمه حتى عفا عنه ، وبيده وكالة من أخته تقتضي ذلك » [(٢)] .

ومع ذلك فيجب الحذر من مثل هذه الحكايات ، لأنها قد تكون صادرة عن معاصر لابن حوط الله بينه وبينه منافسة ، وقد قيل : « المعاصرة حجاب » ، وقيل : « كلام الأقران في بعضهم يُطوى ولا يُروى » .

والله أعلم بالصواب .

---

(١) عبد الله بن سليمان بن حَوْط الله الأنصاري الحارثي (ت : ٦١٢ هـ-١٢١٥ م) كان فقيهاً جليلاً ، أصولياً نحوياً ، كاتباً شاعراً ... ولي قضاء أشبيلية وقرطبة ومرسية وسبتة ... وكان يُغَلِّبُ طريقة الظاهرية . راجع الديباج المذهب لابن فرحون صـ ٢٣١ ، وشجرة النور الزكية صـ ١٧٣-١٧٤ .

(٢) روضة الإعلام لابن الأزرق الغرناطي (٢/٨٦٩-٨٧٠) . نبهني على هذا النص الأخ توفيق الغلبزوري ، وأفاد بأنه أخذه هو الآخر عن شيخنا أبي أويس محمد بو خبزة التطواني حفظه الله .

موارد البحث

الكتب المطبوعة :

١- الإحاطة في أخبار غرناطة ، للسان الدين ابن الخطيب :
* تح : محمد عبد الله عنان ، القاهرة (١٣٩٣هـ/١٩٧٤م - ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م) .
* تح : عبد السلام شقور (نصوص لم تنشر من الإحاطة) ، كلية الآداب-تطوان (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .
٢- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، تح : أحمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ، (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م) .
٣- أزهار الرياض في أخبار عياض ، لأبي العباس أحمد المقّري ، تح : سعيد أعراب ، الرباط ، (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م) .
٤- الاعتصام ، لإبراهيم بن موسى الشاطبي ، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض ، د.ت. .
٥- أعلام مالقة ، لأبي عبد الله ابن عسكر وأبي بكر ابن خميس ، تحـ : عبد الله المُرابط الترغي ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م) .
٦- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، للسان الدين ابن الخطيب ، نشر : إ. ليفي بروفنسال - بيروت ، (١٣٧٢هـ-١٩٥٢م) .
٧- إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ، لأبي عبد الله محمد بن خليفة الأبي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، د.ت. .
٨- انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك ، لمحمد الراعي الأندلسي ، تح : أبو الأجفان ، دار الغرب الإسلامي ، (١٤٠١هـ-١٩٨١م) .
٩- البحر المحيط في أصول الفقه ، لمحمد بن بهادر الشافعي الزركشي ؛ بدر الدين (ت : ٧٩٤ هـ) ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م) .
١٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (ت : ٥٩٥ هـ) ، دار ابن حزم - بيروت ، (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م) .
١١- برنامج شيوخ الرُّعَيْني (الإيراد لنبذة المستفاد من الرواية والإسناد ، بلقاء حَمَلَة العلم في البلاد، على طريق الاقتصار والاقتصاد) ، لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الرُّعيني الأشبيلي ، تحـ : إبراهيم سبّوح ، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم - دمشق ، (١٣٨١هـ-١٩٦٢م) .
١٢- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، لجلال الدين السيوطي ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، (١٣٨٤هـ-١٩٦٤م) .

١٣- البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمَغرب ، لأحمد ابن عذاري المراكشي (ق ٨ هـ) :
* الأجزاء (١-٣) ، تحـ : إ . ليفي بروفسال ، باريس ، (١٣٥١هـ-١٩٣٠م) .
* قطعة من الجزء (٤) ، تحـ : إحسان رشيد عباس ، دار الثقافة - بيروت ، (١٣٨٧هـ-١٩٦٧م) .
* الجزء (٥) ، تحـ : إبراهيم الكتاني ومحمد ابن تاويت ومحمد زنيبر وعبد القادر زمامة ، دار الغرب الإسلامي - بيروت / دار الثقافة - الدار البيضاء ، (١٤٠٦هـ-١٩٨٥م) .
١٤- بيوتات فاس الكبرى ، لإسماعيل بن الأحمر ، طبع دار المنصور - الرباط ، (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م) .
١٥- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) ، لإحسان رشيد عباس ، دار الثقافة - بيروت ، (١٣٨٩هـ-١٩٦٩م) .
١٦- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحـ : عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي - بيروت ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
١٧- تاريخ الفكر الأندلسي ، لأنخيل جنثالث بالنثيا ، ترجمة : حسين مؤنس ، القاهرة ، (١٣٧٥هـ-١٩٥٥م) .
١٨- التبيان [عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري بغرناطة] ، للأمير عبد الله بن بُلُقِّين (آخر ملوك بني زيري) ، تحـ : أمين توفيق الطيبي ، منشورات عكاظ - الرباط ، (١٤١٥ هـ) .
١٩- تذكرة الحفاظ ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، دار الكتب العلمية (مصورة عن طبعة حيدرآباد - الهند) ، (١٣٧٥-١٣٧٧هـ) .
٢٠- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي ، تحـ : زمرة من العلماء ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية (٨ أجزاء) ، (١٣٨٣هـ/١٩٦٥م-١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) .
٢١- التكملة لكتاب الصلة ، لمحمد بن عبد الله القضاعي (ابن الأبار البلنسي) ، تحـ : عبد السلام الهراس ، دار المعرفة - الدار البيضاء (٤ أجزاء) ، د.ت. .
٢٢- تهذيب التهذيب ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، حيدرآباد - الهند ، (١٣٢٥هـ) .
٢٣- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري ، دار الكتب العلمية - بيروت ، د.ت. .
٢٤- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس ، لمحمد بن أبي نصر فتّوح الحميدي الميورقي ، تحـ : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب اللبناني - بيروت / دار الكتاب العربي - القاهرة ، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .
٢٥- ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، لعبد الحليم عويس ، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م) .
٢٦- ابن حزم خلال ألف عام ، لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م) .

٢٧- الحلة السيراء ، لابن الأبار البلنسي ، تحـ : حسين مؤنس ، دار المعارف - القاهرة ، د.ت. .
٢٨- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، لأبي القاسم بن أبي العلاء بن محمد ابن سماك المالقي (ت : ٨١٢هـ)، تحـ: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة- الدار البيضاء، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) .
٢٩- درة الحجال في أسماء الرجال ، لأحمد بن محمد المكناسي (ابن القاضي) ، تحـ : محمد الأحمدي أبو النور ، دار التراث - القاهرة ، (١٣٩١هـ-١٩٧١م) .
٣٠- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر ، لمحمد بن عسكر الشفشاوني الحسني ، تحـ : محمد حجي ، الرباط ، (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م) .
٣١- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، لإبراهيم بن علي بن فرحون المالكي ، تحـ : مأمون بن محيي الدين الجنّان ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
٣٢- ديوان الأحكام الكبرى (الإعلام بنوازل الأحكام) ، للفقيه القاضي المشاور : أبي الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني (ت : ٤٨٦ هـ) ، تحـ : رشيد النعيمي ، شركة الصفحات الذهبية المحدودة - الرياض (في جزئين ضخمين) ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
٣٣- الذخيرة السَّنية في تاريخ الدولة المرينية ، لعلي بن أبي زرع الفاسي ، دار المنصور - الرباط ، (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م) .
٣٤- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لعلي بن بسام الشنتريني ، تحـ : إحسان رشيد عباس ، دار الثقافة - بيروت ، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) .
٣٥- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة ، لمحمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي :
* القسم الأول والثاني من السفر (١) ، تحـ : محمد بن شريفة ، دار الثقافة - بيروت ، (١٣٨٤ هـ) .
* السفر (٥ و ٦) ، تحـ : إحسان عباس ، دار الثقافة - بيروت ، (١٣٨٦هـ) .
* السفر (٨) بقسميه ، تحـ : محمد بن شريفة ، الرباط ، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م) .
٣٦- رسائل أندلسية ، تحـ : فوزي سعد عيسى ، الإسكندرية ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
٣٧- رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحـ : إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت (٤ أجزاء) ، (١٤٠١-١٤٠٧هـ-١٩٨١-١٩٨٧م) .
٣٨- روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام ، لمحمد بن علي ابن الأزرق الغرناطي ، تحـ : سعيد العلمي ، طرابلس ، (١٤٢٠هـ) .
٣٩- سنن أبي داود ، دار ابن حزم - بيروت ، (١٤١٩هـ) .
٤٠- سير أعلام النبلاء ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، تحـ : شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي وآخرين ، مؤسسة الرسالة ، (١٤٠٥هـ-١٩٨٤م) .
٤١- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد بن مخلوف التونسي، المطبعة السلفية - القاهرة ، (١٣٥٠هـ) .

٤٢- شرح الإلمام بأحاديث الأحكام ، لأبي الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري (ابن دقيق العيد) ، تحـ : عبد العزيز بن محمد السعيد ، دار طرابلس - الرياض ، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م) .
٤٣- شرف الطالب في أسنى المطالب ، لأحمد بن قنفذ (طُبِعَ ضمن كتاب : ألف سنة من الوفيات) ، تحـ : محمد حجي ، الرباط ، (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م) .
٤٤- صحيح الترمذي بشرح الإمام أبي بكر ابن العربي المالكي ، مطبعة الصاوي ، (١٣٥٣هـ-١٩٣٤م) .
٤٥- الصلة ، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال :
* تحـ : عزت العطار الحسيني ، مكتبة الخانجي - القاهرة ، (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م) ؛ وقد أشرت إليها عندما استعملتها .
* الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة ، (١٣٨٦هـ-١٩٦٦م) ؛ وعليها اعتمدت .
٤٦- صلة الصلة ، لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي ، الأقسام (٣ و ٤ و ٥) تحـ : عبد السلام الهراس وسعيد أعراب ، الرباط ، (١٤١٣-١٤١٦هـ/١٩٩٣-١٩٩٥م) .
٤٧- طبقات الأمم ، لصاعد الطليطلي ، محمود علي صبيح - القاهرة ، د.ت. .
٤٨- طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي ، دار المعرفة - بيروت ، د.ت. .
٤٩- طبقات المفسرين ، لمحمد بن علي الداودي ، تحـ : علي محمد عمر ، القاهرة ، (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م) .
٥٠- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية ، لأحمد بن محمد بن عبد الله الغبريني ، تحـ : عادل نويهض ، بيروت ، (١٣٨٩هـ-١٩٦٩م) .
٥١- العواصم من القواصم ، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الأشبيلي ، تحـ : عمار الطالبي ، مكتبة التراث - القاهرة ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
٥٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ترتيب : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر - بيروت ، د.ت. .
٥٣- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ، لمحمد بن أحمد عليش ، دار الفكر - القاهرة (جزءان) ، د.ت. .
٥٤- الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل ، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، تحـ : محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، دار الجيل - بيروت ، (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) .
٥٥- فهرسة ابن خير ، لأبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الأشبيلي ، وضع حواشيه : محمد فؤاد منصور ، دار الكتب العلمية - بيروت ، (١٤١٩هـ-١٩٨٨م) .
٥٦- فهرست اللبلي ، لأحمد بن يوسف بن يعقوب الفهري اللبلي ، تحـ : ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .
٥٧- فهرس المخطوطات العربية بالخزانة الصبيحية بسلا ، وضع : محمد حجي ، منشورات معهد المخطوطات العربية - الكويت ، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٥٨- المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس ؛ نشأتها وأعلامها وأثرها ، لتوفيق الغَلْبْزُورِي ، تطوان (١٤٢٠-١٤٢١هـ-١٩٩٩-٢٠٠٠م) .
٥٩- المرقبة العُليا فيمن يستحق القضاء والفُتيا (تاريخ قضاة الأندلس) للمالقي ، تحـ : إ . ليفي بروفنسال، القاهرة، (١٣٦٩هـ-١٩٤٨م) .
٦٠- مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) ، تحـ : محمد الحبيب التُّجكاني ، منشورات دار الآفاق الجديدة - المغرب ، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
٦١- مع القاضي أبي بكر ابن العربي ، لسعيد أعراب ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، (١٤٠٧هـ) .
٦٢- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشي ، تحـ : محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، دار الكتاب - الدار البيضاء ، ط٧ (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م) .
٦٣- المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي ، لابن الأبار البلنسي ، فرانشِسكو كوديرا - مجريط (أسبانيا) ، (١٣٠١هـ-١٨٨٤م) .
٦٤- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ، لعبد المجيد تركي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) .
٦٥- المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي ، لطه علي بو سريح ، دار ابن حزم - بيروت ، (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م) .
٦٦- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأبي العباس أحمد المقّري ، تحـ : إحسان عباس ، دار صادر - بيروت ، (١٣٨٨هـ-١٩٦٨م) .
٦٧- نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان ، لأحمد النائب الأنصاري ، تحـ : علي مصطفى المصراتي ، منشورات المكتب التجاري - بيروت ، (١٣٨٢هـ-١٩٦٣م) .
٦٨- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ، تحـ : إحسان عباس ، دار صادر - بيروت ، (١٣٨٨-١٣٩٢هـ/١٩٦٨-١٩٧٢م) .

المخطوطات :

١- التنبيه على شذوذ ابن حزم ، للقاضي عيسى بن سهل الأندلسي (ت : ٤٨٦ هـ) ، شريط رقم (٥) ، الخزانة العامة بالرباط .
٢- الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس ، لابن حزم الظاهري ، شريط رقم (١٠١٦ و ١٠١٩) ، الخزانة العامة بالرباط [الأول مأخوذ عن نسخة شستربتي رقم (٣٤٨٢) ، والثاني مأخوذ عن نسخة الطاهر بن عاشور التونسي] .
٣- تحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العُقبى والمآل ، للقاضي أبي طالب عقيل بن عطية القضاعي (ت : ٦٠٨ هـ) ، نسخة (١٠٩ ق) وأخرى (كاف ٦٥٢) ، الخزانة العامة بالرباط .

٤- الرد على الطائفة الأندلسية الضالة ، لأحمد بن الحسن الورياجلي ؛ المعروف بالصغير (ق : ١٠ هـ) ، نسخة (٣/٣٣٣) ، الخزانة الصبيحية - سلا (المغرب) .

٥- الفصول في علم الأصول ، للفقيه المشاور : أبي جعفر أحمد بن خلف بن وصول التُّرْجالي (كان حياً حوالي ٤٧٤-٤٨٤ هـ) ، نسخة هي أول مجموع رقمه (٩٨ ق) ، الخزانة العامة بالرباط .

المقالات المنشورة في المجلات :

١- شيوخ ابن حزم في مقروآته ومروياته ، لمحمد المنوني ، مجلة المناهل - المغرب ، عدد (٧) ، سنة (١٣٩٧هـ-١٩٧٦م) ، صـ ٢٤١-٢٦١ .

٢- مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه ، لمحمد إبراهيم الكتاني ، مجلة الثقافة المغربية - المغرب ، عدد (١) ، سنة (١٣٩١هـ-١٩٧٠م) ، صـ ٨٣-١٠٧ .

٣- ما لم ينشر من الإحاطة (القسم الثاني) ، لعبد السلام شقور ، مجلة دعوة الحق - المغرب ، عدد (٢٦٤) ، سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م) ، صـ ٨٦-٩٦ .

٤- مخطوطة أندلسية فريدة في الرد على ابن حزم الظاهري ، لسمير القدوري ، مجلة الذخائر - لبنان ، عدد (٥) ، سنة (١٤٢١هـ-٢٠٠١م) ، صـ ٢٣٩-٢٥٦ .

٥- موقف الموحدين من كتب الفروع وحَمل الناس على المذهب الحزمي ، لسعيد أعراب ، مجلة دعوة الحق - المغرب ، عدد (٢٤٩) ، سنة (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) ، صـ ٢٦-٣٠ .

٦- موقف يعقوب المنصور من الظاهرية ، لعبد الهادي حسيسَّن ، مجلة دار الحديث الحسنة - الرباط ، عدد (٢) ، سنة (١٤٠١هـ-١٩٨١م) ، صـ ٣١١-٣٣٣ .

المراجع الأجنبية :

1- Abdel ilah Al-Jam'i : " Ibn Hazm et la pole'mique islamo - chre'tienne dans h'histoive de l'Islam " the'se de doctorat pre'seute'e a' la fawlte' de the'ologie de TILBOURG . Pays-Bas . 2001 .

2- ASIN Palacios ,Miguel : "Aben Hazam de Cordoba y su Historia critica de las ideas religiosas " Tomo I , Madrid 1927 .

3- FIERRO , Maribel : " El Islam andalusi del siglo V / XI aute el Judaismo y el Crisianismo ... " , Actes du colloque international de san L orenzo de El Escorial , 23-26 Juin 1991 , BRE POLS 1994 . p.p : 53-97 .

4- FIERRO , Maribel : " IBN HAZM et le Zindique Juif " Revue du monde musulmon etde la me'dite'rrame'e no : 63-64 (1992/1-2) . p.p : 81-87 .

5- ADANG Camilla : " Zahiris of AL-Mohad Times " im : Estudios onoma'stico - mogra'ficos de Al-ANDALUS , X , Madrid (C . S . I . C) 2000 . p.p : 413- 495 .

6- Lucien LECLERC : " Histoire de la Me'decine Arabe " Paris 1876 Re'edile' a Rabat en 1980 .

7- KADDOURI Samir : " Jdeutificacio'n de un manuscrito andalusi ano'nimo de una obra contra Ibn Hazm Al-Qurtubi " . Al-Qantara XXII 2(2001) Madrid p.p : 299-320 .

8- GOLDZIHER Ignaz : " the Zahiris . their Doctrime and their History . A contrihntion to History of Islamic theolopy " Editecl and tremslatecl by Wofgam Behn . Leiden , 1971 .

خصائص الفكر التربوي عند الغزالي

د. أحمد عرفات القاضي *

التعريف بالبحث :

أبو حامد الغزالي أحد عظماء الفكر الإنساني بلا منازع ، فهو مفكر متعدد الجوانب التي امتدت فشملت الفلسفة والكلام والفقه وأصوله والتصوف ، كما كانت له آراؤه التربوية المهمة التي لم يخلق تطاول الزمن جدتها .

ويعد الغزالي أحد فلاسفة التربية والأخلاق الذين جاءوا لهذا العالم عبر تاريخ البشرية الطويل فأناروا السبيل لبني الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ، وهدوهم إلى سواء الطريق .

لقد كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالي - بحق - المعلم الناصح المخلص ، والمربي القدير الذي وهب نفسه لله .

وإذا كانت التربية الإسلامية تمتاز بوجه عام بطابعها الخلقي الديني الذي يظهر واضحاً في أهدافها وفي وسائلها ، فإن هذه السمة من أهم ما يميز الفكر التربوي عند الغزالي ، إذ ركز على الجانب الخلقي في تعليم الأولاد وتربيتهم ، وفي العلاقة بين المعلم والتلميذ ، وفي حديثه عن الأخلاق وقابليتها للتغيير .

هذا بالإضافة إلى أنّ فلسفة التربية عند الغزالي تعتبر - في نظر بعض الباحثين - أكمل بناء فلسفي في التربية الإسلامية ، وهي في الواقع تعبير عما ساد عصره وعما أثر في الغزالي من مؤثرات، أكثر من أن تكون تعبيراً عن الحاجات الحقيقية التي يحتاج إليها الناس في هذا العصر.

* أستاذ مساعد (معار) في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة . ولد في الدقهلية بمصر سنة (١٩٦٢م) ، وحصل على الماجستير في الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة (١٩٨٩م) ، والدكتوراة منها أيضاً سنة (١٩٩٤م) ، من كتبه المطبوعة : « صورة الفيلسوف بين أفلاطون وفلاسفة الإسلام » .

مقدمة

يتبع هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي ، ومن ثم ينصب الاهتمام بالدرجة الأولى على فكر أبي حامد من خلال أعماله، وليس فقط من خلال كتاب « الإحياء » أكبر أعماله . وعلى هذا الأساس كان التركيز على نصوص أبي حامد ، ومقارنتها أحيانا بالنصوص المقاربة لها ، التي تبرز خصائص فكره ، وخصوصاً النصوص التي تتفق معها ، والتي تنبع من المصادر الإسلامية ، واستبعدنا النصوص التي تعتمد بالأساس على الفلسفة اليونانية ، ككتاب مسكويه : « تهذيب الأخلاق » .

وتتضح خصائص فكر أبي حامد الغزالي - وهو العنوان الذي اخترناه لهذا البحث - من خلال مجموعة نقاط عرضنا لها بما يساهم - من وجهة نظرنا - في إبراز خصائص هذا الفكر وفلسفته ، التي تعبر بصدق عن الرؤية الإسلامية للتربية، وكيف تعامل علماء الإسلام مع قضايا مهمة وخطيرة ؛ مثل : الطبيعة الإنسانية ، ومدى قابليتها للتغيير ، وهل الغالب عليها الخير أم الشر ؟ وكيف نظر الغزالي لهذه القضية بما يبرز النظرة المتفائلة للغزالي - كمرب ومفكر إسلامي - إلى الإنسان وقدرته على التغيير .

وأشرنا إلى فضل العلم ومكانته في الحضارة الإسلامية من خلال رؤية الغزالي لهذه القضية ، وكيف تعامل مع العلوم العربية والإسلامية على أنها كتاب واحد يكمل بعضها بعضاً ، كما رتبوها من حيث الأهمية بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية ؛ يتعلق الأول بما فيه مصلحة الإنسان في دنياه وآخرته ، ولهذا كان لازماً لكل فرد لما فيه منفعته ؛ لأن في عدم القيام بهذا النوع من العلوم هلاكاً لحياة الفرد وضياعاً لحياة الجماعة . ويتعلق الثاني بالمصلحة العامة التي ترتبط بظروف المجتمع الإسلامي، وما يحتاج إليه في تنظيم شئونه الداخلية والخارجية.

ووضحنا هدف التربية وغايتها عند أبي حامد الغزالي ، التي ترتبط برؤيته للحياة وما فيها من قيم ومبادئ . وضحناها من خلال حديثه عن موضوعات ، مثل : رياضة

الصبيان وتربيتهم ، والعلاقة بين المعلم والتلميذ ، وآداب المتعلم ، وغيرها من الموضوعات وثيقة الصلة بهذا الأمر ، مثل مهام المعلم ومكانته في الفكر الإسلامي . كل ذلك من خلال عرض منهجي يبرز خصائص هذه القضايا من خلال فكر الغزالي كأحد أعلام الفكر والتربية في تراثنا ، ولهذا أشرنا إلى بعض هذه الخصائص صراحة في بعض المواضع ، وتركناها في بعض آخر لوضوحها بذاتها.



تمهيد

أبو حامد الغزالي أحد عظماء الفكر الإنساني بلا منازع ، فهو مفكر متعدد الجوانب التي امتدت فشملت : الفلسفة ، والكلام ، والفقه وأصوله ، والتصوف . كما كانت له آراؤه التربوية المهمة التي لم يخلق تطاول الزمن جدتها . ويعد الغزالي أحد فلاسفة التربية والأخلاق الذين جاءوا لهذا العالم عبر تاريخ البشرية الطويل ، فأناروا السبيل لبنى الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ، وهدوهم إلى سواء الطريق . لقد كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالي - بحق - المعلم الناصح المخلص ، والمربي القدير ، الذي وهب نفسه لله .

وإذا كانت التربية الإسلامية تمتاز بوجه عام بطابعها الخلقي الديني - الذي يظهر واضحاً في أهدافها وفي وسائلها - فإن هذه السمة من أهم ما يميز الفكر التربوي عند الغزالي ، إذ ركز على الجانب الخلقي في تعليم الأولاد وتربيتهم ، وفي العلاقة بين المعلم والتلميذ ، وفي حديثه عن الأخلاق وقابليتها للتغيير . هذا بالإضافة إلى أن فلسفة التربية عند الغزالي ، تعتبر - في نظر بعض الباحثين - « أكمل بناء فلسفي في التربية الإسلامية ، وهي في الواقع تعبير عما ساد عصره وعما أثر في الغزالي من مؤثرات ، أكثر من أن تكون تعبيراً عن الحاجات الحقيقية التي يحتاج إليها الناس في هذا العصر » [١] .

وهذا ما سنوضحه من خلال الحديث عن الفكر التربوي عند الغزالي . وسنبدأ حديثنا عن رأيه في التربية ودورها في تغيير الأخلاق ، لأنها تعكس لنا بوضوح رأيه كفيلسوف ومرب . وفي نفس الوقت تعتبر أساس الفكر التربوي لديه ، والمنطلق الذي يوضح هذا الفكر ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية :

التربية وتغيير الأخلاق :

أبو حامد الغزالي مفكر وفيلسوف تربوي متفائل ، يذهب إلى أن الأخلاق

---

(١) دراسات في الفكر التربوي ، سيد الجيار صـ ١٣٣ .

الإنسانية قابلة للتغيير والتعديل بالتربية . والحقيقة أن هذه النظرة المتفائلة ليست قاصرة على الغزالي وحده ، بل هي سمة تتميز بها آراء المفكرين الإسلاميين في مجال الأخلاق والتربية بوجه عام ، وهذا واضح من خلال حديثهم عن الفطرة الإنسانية ودورها في التربية والأخلاق.

ولا يناقض هذه النظرة ما جاء لدى البعض من أنصار الجبر الخالص ، الذين يرون أن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، وأنه كالريشة في مهب الريح ، فهؤلاء لا يمثلون تياراً في الفكر الإسلامي بقدر ما كانت آراؤهم شخصية ومحاولات فردية لا يعتد بها ، لم يلبث أصحابها أن اختفوا من مسرح الفكر الإسلامي ، لأنها تتناقض مع صريح القرآن والسنة وروح الشريعة العامة .

وأبو حامد يرى أن الأخلاق الإنسانية قابلة للتعديل والتغيير عن طريق التحكم في النفس بالمجاهدة والرياضة والتزكية والتهذيب [١] . وحديثه في هذا الأمر يتضمن الرد على الجبريين ممن زعموا أن الأخلاق لا يمكن تغييرها أو تعديلها لأن الطباع لا تتغير ، وقد بدأ كعادته بعرض وجهة نظرهم بكل دقة وموضوعية في قوله :

« اعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة ، والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق ، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك ، لقصوره ونقصه ، وخبث دَخْلَتِهِ ، فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها ، فإن الطباع لا تتغير ، واستدل فيه بأمرين :

أحدهما : أن الخُلُق هو صورة الباطن ، كما أن الخَلْق هو صورة الظاهر ؛ فالخِلْقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها ، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلاً ، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً ، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته ، فكذلك القبح الباطن يجري هذا المجرى .

---

(١) انظر : منهاج العابدين صـ ١٧ .

والثاني : أنهم قالوا : حسن الخلق بقمع الشهوة والغضب ، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك مقتضى المزاج والطبع ، فإنه قط لا ينقطع عن الآدمي ، فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة ، فإن المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده »[١] .

ثم أخذ في الرد عليهم وتفنيد آرائهم بقوله :

« لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله ﷺ : « حسنوا أخلاقكم »[٢] ، وكيف ينكر هذا في حق الآدمي ، وتغيير خلق البهيمة ممكن ؟!! إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس ، والكلب من شدة الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للأخلاق »[٣] .

ويضيف الغزالي أنه لو لم تكن الأخلاق قابلة للتغيير ، لما كان هناك فائدة من وجود الأديان ، لأنها تقوم على الأمر والنهي والوعظ والوصايا . ويرد على مَنْ ينكر ذلك بأنه إذا كانت أخلاق الحيوانات قابلة فلأن تكون أخلاق الإنسان قابلة لذلك أولى . فالأخلاق عند الغزالي - كما هو واضح من النص السابق - مرتبطة بالدين والاعتقاد ، ولو لم تكن هذه الأخلاق قابلة للتغيير ، لما كانت هناك فائدة من وجود الأديان .

وهذا الذي ذهب إليه أبو حامد في أثر تغيير الأخلاق أمر طبيعي ، وذلك أن نظرة التربويين المسلمين وعلى رأسهم الغزالي إلى علم الأخلاق وفلسفته تختلف عن العلوم الطبيعية . هذا التغيير لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بالاعتقاد بالله وبصفاته .. وبخلود النفس والدار الآخرة ، وبأن الله يعلم ويحاسب بكل كلي وجزئي . وهذا الذي ذهب إليه

---

(١) الإحياء (٣/٥٥-٥٦) .

(٢) قال العراقي في تخريج الإحياء : « حديث : (حسنوا أخلاقكم) أخرجه أبو بكر ابن لال في مكارم الأخلاق من حديث معاذ : (يا معاذ حسن خلقك للناس) منقطع ورجاله ثقات » . انظر : حاشية الإحياء (٣/٥٦) .

(٣) الإحياء (٣/٥٦) .

التربويون المسلمون يتفق في مجمله وخطوطه الرئيسية مع رؤية فلاسفة التربية في مختلف الأديان ، وذلك أنهم يؤكدون على أهمية الدين في تشكيل خلق الفرد والمجتمع وفي توجيههما .

وإذا كانت الأخلاق مرتبطة عند الغزالي بالدين فإن « أميل دوركايم » – الذي حاول هو وأقرانه من أنصار المذهب الوضعي الاستعاضة عن الدين بمجموعة من القيم والعادات الخلقية يتعارف عليها الناس – عاد في نهاية الأمر حين لم يجد بداً من الاعتراف بالدين وأثره في الأخلاق ليقول : « مما لا شك فيه أن الدين مازال ذا أثر بين في الأخلاق ، فهو الذي يضمن لها الاحترام ويقوم بردع من تحدثه نفسه بخرقها ، ولا يزال كثير من الناس يعتقد أن كل إهانة موجهة للخلق إنما هي تفريط في جنب الإله . ولكن وظيفة الدين الآن تقتصر على حماية الأخلاق ، فالنظام الخلقي لم يشرع للآلهة وإنما شرع للناس ، والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ »[(١)] .

ومن ثم يؤكد أحد كبار الباحثين أن محاولة بعض علماء الاجتماع المعاصرين القضاء على ارتباط الأخلاق بالدين وتأسيس الأخلاق على علم الاجتماع وحده قد باءت بالفشل[(٢)] .

ويرى الغزالي أن الأخلاق هي الوسيلة للوصول إلى الله تعالى فيقول في رده على الجبريين :

« والقول الكاشف للغطاء عن ذلك أن نقول : الموجودات منقسمة إلى :

١– ما لا مدخل للآدمي واختياره في أصله وتفصيله ، كالسماء والكواكب ، بل أعضاء البدن داخلاً وخارجاً ، وسائر أجزاء الحيوانات ، وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغ من وجوده وكماله .

---

(١) انظر : التربية الخلقية ، دور كايم ، ترجمة : السيد محمد بدوي .

(٢) انظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، قاسم صـ ٢١٦ .

٢- وإلى ما وجد وجوداً ناقصاً ، وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجِدَ شرطُه ، وشرطه قد يرتبط باختيار العبد ، فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل ، إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة إذا انضافت التربية إليها ، ولا تصير تفاحاً أصلاً ولا بالتربية ، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً ، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه . وقد أُمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى »[١] .

فالغزالي يرى أن دور التربية ليس هو قهر وقمع الغضب والشهوة ، ولكن قيادتهما بالرياضة والمجاهدة حتى يصيرا سلسين للقياد ، فيستطيع الإنسان السيطرة على نفسه بالتحكم فيها وقت الغضب . كما يتحكم في شهوته فلا يكون كالحيوان الذي يستجيب لغريزته في تلقائية ساذجة وحشية .

ولهذا شبه الغزالي مهمة المعلم ودوره في تغيير الأخلاق السيئة إلى الأخلاق الحسنة بدور الفلاح الذي يقتلع الشوك والحشائش الغريبة من بين زرعه ، ليخرج زرعاً حسناً كاملاً . من أجل ذلك يرى أنه لابد للتلميذ من معلم يأخذ بيده ويرشده إلى الحق والخير ، فيقول : « فاعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مرب ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته ، ويجعل مكانها خلقاً حسناً ، ومعنى التربية يشبه عمل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه »[٢] .

صحيح أن الجبلات مختلفة ؛ بعضها سريع وبعضها بطيء بالنسبة لقبول التغيير ، وذلك بسبب قوة الغريزة من ناحية ، وحاجة الخلق إلى كثرة العمل حتى ينقاد لصاحبه من ناحية أخرى . وهذا واضح في قوله : « نعم .. الجبلات مختلفة ؛ بعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول، ولاختلافها سببان :

---

(١) الإحياء (٥٦/٣) .

(٢) أيها الولد صـ ١٧ .

أحدهما : قوة الغريزة في أصل الجبلة وامتداد مدة الوجود، فإن قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة في الإنسان ، ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على التغيير قوة الشهوة ، فإنها أقدم وجوداً ، إذ الصبي في مبدأ الفطرة تخلق له الشهوة ، ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب ، وبعد ذلك يخلق له قوة التمييز .

والسبب الثاني : أن الخلق قد يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له ، وباعتقاد كونه حسناً مرضياً » [١] .

وإن كنت لا أوافق الغزالي على رأيه بأن الغضب يخلق للطفل بعد سبع سنوات ، وذلك لأن الواقع المحسوس يناقض ذلك ، كما أن علماء النفس يرون أن الطفل في سنواته الأولى يغضب ويشعر بالغضب ، ويعبر عن ذلك حينما يجد الفرصة .

يقول أحد المحللين النفسيين : « بأن هناك مواقف كثيرة في تربية الطفل تثير غضبه وضيقه ، وأن هناك ألواناً من الكبت والمطالب غير المقبولة من الآباء يطالبون بها الأبناء ، خصوصاً في السنة الأولى من العمر ، حيث يتعلم الطفل كيف يتفادى الأشياء القابلة للكسر أو الكهرباء أو الأدوات المنزلية الخطرة ، كالسكاكين والأمواس والإبر وغيرها . ويتعلم أيضاً كيف يجلس على إناء التبرز والتبول ، وقد ينام في لا شعور الابن إحساس بالضيق من والديه لأن هناك طفلاً جديداً قد ولد في الأسرة ، ويسبب ذلك غضباً دائماً للابن من والديه ومن المولود الجديد » [٢] .

ويرى الغزالي أن الناس في موضوع التربية وقبول أخلاقهم للتغيير ينقسمون إلى أربع مراتب :

الأولى : الإنسان الجاهل : وهو الغافل الذي لا يميز بين الحق والباطل ، والجميل والقبيح ، وهو الذي بقي على فطرته خالياً من جميع الاعتقادات ، ولم تتسم شهوته أيضاً باتباع اللذات ، فهذا النوع سريع القبول للعلاج جداً ، فلا يحتاج إلا إلى معلم ومرشد ،

---

(١) الإحياء (٣/٥٦-٥٧) .

(٢) مشاكل الآباء في تربية الأبناء ، سبوك ، ترجمة : منير عامر صـ ١٥٢ .

وإلى باعث من نفسه يحمله على المجاهدة ، فيحسن خلقه في أقرب زمان . .

الثانية : الإنسان الجاهل الضال : الذي يعرف قبح القبيح ، ولكنه لم يتعود العمل الصالح ، بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقياداً لشهواته ، وإعراضاً عن صواب رأيه ، لاستيلاء الشهوة عليه وتمكنها منه ، ولكن علم تقصيره في عمله ، فأمره أصعب من الأول ، لأن عليه أن يقتلع ما رسخ في نفسه أولاً من كثرة الاعتياد للفساد ، والآخر أن يغرس في نفسه صفة الاعتياد للصلاح ، ولكنه على كل حال قابل للرياضة والتهذيب ، إن انتهض لها بجد وحزم وشمر عن ساعده .

الثالثة : الجاهل الضال الفاسق : وهو الذي يعتقد في الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة ، وأنها حق وجميل ، وتربى عليها ، فهذا صعب معالجته ، أو هو بتعبير الغزالي : « تكاد تمتنع معالجته ، ولا يرجى صلاحه إلا على الندور ، وذلك لتضاعف أسباب الضلال » .

الرابعة : وهو الذي جمع الموبقات كلها : فإلى جانب ما سبق من جهل وضلال وفسق ، حبه للشر . وهذا هو الذي ينشأ على الرأي الفاسد ، ويتربى على العمل به ، ويرى أن الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس ، وهذه أصعب المراتب حتى ضرب به المثل فقيل : « ومن العناء رياضة الهرم ، ومن التعذيب تهذيب الذيب »[١] .

ويرى الغزالي أن حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل ، وكمال الحكمة ، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة ، وكونها مطيعة للعقل ، وكذلك الشرع ، وهذا الاعتدال يحصل على وجهين :

الوجه الأول : وهذا لا دخل للتربية فيه إلا نادراً ، حيث يحدث الاعتدال بجود إلهي ، وكمال فطري ، إذ يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق ، معتدلاً في شهوته وغضبه ، منقاداً للعقل والشرع ، فيصير عالماً مؤدباً بغير تأديب . ويضرب على ذلك مثلاً بالأنبياء ، ويرى أن هذا النوع من الممكن أن ينال بالاكتساب ، فرب صبي

(١) الإحياء (٥٧/٣) .

خلق صادق اللهجة سخياً ، وربما يخلق بخلافه، فيستطيع أن يحصّل هذه الأخلاق بالتعليم ، وبالاعتياد ، ومخالطة المتخلقين بهذه الأخلاق .

الوجه الثاني : وأساس تغييره التربية والرياضة ، وبهذا يمكن اكتساب الأخلاق الحسنة بالمجاهدة والرياضة ، عن طريق حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب ، فيرى أن من أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود ، فعليه أن يتعود بذل المال ويواظب عليه مجاهداً نفسه ، حتى يصير ذلك طبعاً له فيصبح به جواداً . وكذلك من أراد أن يحصل خلق التواضع فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة طويلة مجاهداً نفسه ، ومتكلفاً إلى أن يصير ذلك خلقاً له وطبعاً ، فيتيسر عليه . وجميع الأخلاق المحمودة شرعاً تحصل بهذا الطريق [١] .

لقد كانت عقيدة الغزالي قوية فيما يمكن أن تؤديه التربية الخلقية من تعديل للطباع وتهذيب للأخلاق وتغيير لما بنفس الإنسان . وهذا يكاد يكون من المجمع عليه بين الباحثين في التربية وفلسفتها ، أو في الأخلاق عند الغزالي . كل هذا يوضح لنا نظرة الغزالي المتفائلة إلى الإنسان ، ورؤيته الواضحة لهذه القضية الشائكة ، قضية تغيير الأخلاق ، والتي ذهبت فيها الآراء يميناً وشمالاً بين مؤيد ومعارض . وهذه هي الخاصية الأولى من خصائص الفكر التربوي عند الغزالي . والحقيقة أن رؤية الغزالي في هذا الشأن تعبر عن طبيعة الفكر الإسلامي ورؤيته العامة للإنسان .

بعد ذلك ننتقل للحديث عن موضوع العلم وفضله وأهميته لدى الغزالي ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية .

أهمية العلم ووجوب التعليم عند الغزالي :

إن الله ﷻ بدأ كتابه الكريم بالدعوة إلى التعليم وذلك في قوله تعالى : ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ

---

(١) انظر : الإحياء (٣/٥٨) ، ومعارج القدس صـ ١٧ .

رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ [١] . ولهذا فإن كثيراً من رجال الفكر الإسلامي بدأوا مؤلفاتهم بالحديث عن العلم وفضله ، وجرى على هذا المسلك الإمام البخاري في جامعه الصحيح للأحاديث النبوية المعروف « بصحيح البخاري »، بما كان موضع ثناء الشيخ ابن تيمية [٢] .

وهذا يعكس بوضوح جوهر رسالة الإسلام الحضارية التي تقوم على العلم والقراءة ، وتصفح ما في النفس والآفاق ، وقراءة صفحة الكون وما تحمله من آيات تدل على عظمة الخالق ﷻ الذي سخر الكائنات لخدمة الإنسان ، فطالبه بتعمير الكون واكتشاف أسراره ونواميسه في كثير من الآيات والسور ، لتحقيق دوره المنوط به كخليفة الله في أرضه.

ولقد فطن إلى أهمية ذلك أيضاً الغزالي ، فافتتح كتابه « إحياء علوم الدين » بباب عن العلم ، متحدثاً فيه عن فضل العلم ومكانته ، ومرتبة العلماء ومنزلتهم عند الله ، ويستشهد على ذلك بالأدلة النقلية، وما تتضمنه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، وبعض الآثار المروية عن السلف [٣] . إن أهم ما يسترعى الانتباه في دراسة الغزالي من الناحية التربوية « هو شدة اهتمامه بالعلم والتعليم ، وقوة عقيدته في أن التعليم الصحيح هو السبيل إلى القرب من الله ، وسعادة الدنيا والآخرة ، وبهذا رفع الغزالي مكانة المعلم ، ووضع ثقته في المعلم الصالح ، الذي اعتبره خير مرشد ومهذب » [٤] .

ويستدل الغزالي على أهمية التعليم أيضاً بأدلة عقلية مفادها أن العلم هو الموصل إلى السعادة الأبدية ، وأنه أفضل الأشياء باعتباره وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالى ، فيقول: « وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية ، وإن أفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية

---

(١) سورة العلق : ١ .

(٢) انظر : الفتاوى (٢/٤) .

(٣) انظر : الإحياء (١/١٠-١٤) .

(٤) انظر : التربية عند الغزالي ، فتحية سليمان صـ ٧٧٢ .

العمل ، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو إذن أفضل الأعمال .

وكيف لا وقد تعرف فضيلة الشيء أيضاً بشرف ثمرته ، وقد عرفت أن ثمرة العلم القرب من رب العالمين والالتحاق بأفق الملائكة ومقارنة الملأ الأعلى ، هذا في الآخرة ، وأما في الدنيا فالعز والوقار ، ونفوذ الحكم على الملوك ، ولزوم الاحترام في الطباع ، حتى إن أغبياء الترك وأجلاف العرب يصادفون طباعهم مجبولة على التوقير لشيوخهم ، لاختصاصهم بمزيد علم مستفاد من التجربة »[(١)] .

هذه فضيلة العلم بوجه عام عند الغزالي ، وواضح منها أنه يلخص لنا هدفه التربوي في الكمال الإنساني الذي غايته التقرب إلى الله ، بالإضافة إلى السعادة في الدنيا والآخرة ، ولذلك أراد أن يعلم الناس حتى يبلغهم الأهداف التي جعلها غايته ومقصده . وهذا واضح من خلال حديثه عن المراد بالتعليم إذ يقول : « وأشرف هذه الصناعات الأربع بعد النبوة ، إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة والمهلكة ، إلى الأخلاق المسعدة ، وهو المراد بالتعليم »[(٢)] .

ويرى أن العلوم تختلف وتتفاوت فضائلها لا محالة بتفاوتها في ذاتها وآثارها ، فيقول : « وأما فضيلة التعليم والتعلم فظاهرة مما ذكرناه ، فإن العلم إذا كان أفضل الأمور كان تعلمه طلباً للأفضل ، فكان تعليمه إفادة للأفضل . وبيانه أن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة للآخرة ، وهي الآلة الموصلة إلى الله ﷻ لمن اتخذها آلة ومنزلاً ، لا من يتخذها مستقراً ووطناً »[(٣)] . فالغزالي كما هو بين من حديثه السابق يركز على الجانب الديني في مجال التربية ، ورغم هذا لا يهمل شئون الدنيا فأعد لها عدتها في التربية ، لكنه اعتبر الإعداد لشئون الدنيا والسعادة الدنيوية إنما يوصلان إلى سعادة الحياة الآخرة التي هي – حقاً – أفضل وأبقى[(٤)] .

---

(١) الإحياء (١/١٧) ، وانظر : أيها الولد صـ ١٦٢ .

(٢) الإحياء (١/١٩) .

(٣) الإحياء (١/١٩) .

(٤) انظر : التربية عند الغزالي ، فتحية سليمان صـ ٧٧٤ .

والتربية والتعليم لا يقتصر دورهما الديني عند الغزالي على كونهما عبادة ، ولكن يتعدى ذلك إلى كونهما يساعدان الإنسان على تحقيق الاستخلاف الإنساني في الأرض ، فالله تعالى قد وهب العلماء أخص صفاته وهي العلم ، فصار العلماء كالخازن لأنفس وأفضل خزائنه ﷻ ، ثم هم مأذونون في الإنفاق من هذه الخزائن على كل محتاج ، وهذا أفضل وأجل رتبة للعلماء ، وذلك أنهم واسطة بين المولى ﷻ وبين خلقه ، في تقريبهم إليه وسياقتهم إلى جنة المأوى [(١)] .

ويستشهد الغزالي على وجوب التعليم [(٢)] بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ [(٣)] . ويرى الرازي أن اللام في ﴿ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ ﴾ لام التأكيد تدخل على اليمين فيكون تقديره استحلفهم لتبيننه . وأن قوله : ﴿ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ ، ولم يقل : ولا تكتمنه ، لأن الواو واو الحال دون واو العطف ، والمعنى لتبيننه للناس غير كاتمين إياه [(٤)] .

وإذا أقررنا بوجوب التعليم ، فمن المخاطب بها ؟ يرى القابسي أن تعليم الولد واجب على والده ، فإن لم يكن له والد كان على حاكم المسلمين أن يقوم مقام والده في ذلك ، وإذا كان الولد في بلد ليس فيها حاكم كان ذلك واجباً على أهل الحل والعقد في ذلك البلد من الصالحين ، لأن ذلك من المصالح التي يجب عليهم النظر فيها [(٥)] .

وعلى أهمية العزلة ومكانتها لدى الصوفية ودورها في تهذيب النفوس وتربيتها

---

(١) انظر : الإحياء (١/١٩-٢٠) .

(٢) السابق (١/١٧) .

(٣) سورة آل عمران : ١٨٧ .

(٤) انظر : التفسير الكبير (٣/١١٤) .

(٥) انظر : الرسالة المفصلة ، القابسي صـ ٢٩١-٢٩٢ .

فإن الغزالي الصوفي المربي يرى أن العزلة قد تكون آفة عندما تحول دون التعليم والتعلم ، كما تكون عيباً عندما تحول دون التأديب والتأدب في تحمل أذى الناس ، فيقول :

« اعلم أن من المقاصد الدينية والدنيوية ما يستفاد بالاستعانة بالغير ، ولا يحصل ذلك إلا بالمخالطة ، فكل ما يستفاد من المخالطة يفوت بالعزلة ، وفواته من آفات العزلة . فانظر إلى فوائد المخالطة والدواعي إليها ما هي، وهي التعليم والتعلم ، والنفع والانتفاع ، والتأدب والتأديب ، والاستئناس والإيناس ، ونيل الثواب وإنالته ، في القيام بالحقوق واعتياد التواضع ، واستفادة التجارب ، من مشاهدة الأحوال والاعتبار بها »[(١)] .

فالتعليم والتعلم وهما أعظم العبادات في الدنيا لا يكونان إلا بمخالطة الناس ، وفي بعض الأحيان يكون صاحب العزلة عاصياً ، عندما تحول عزلته دون تعلم ما هو فرض عليه ، كما تكون العزلة أيضاً آفة في حق الذي يستطيع أن يكون بارزاً في مجال التعليم ، ثم ينقطع لها .

ويستشهد الغزالي بأقوال لكبار الصوفية يرون فيها ضرورة التعلم قبل العزلة . فيقول : « فالتعليم والتعلم : وهما أعظم العبادات في الدنيا ، ولا يتصور ذلك إلا بالمخالطة ، إلا أن العلوم كثيرة ، وعن بعضها مندوحة ، وبعضها ضروري في الدنيا ، والمحتاج إلى التعلم لما هو فرضٌ عليه عاص بالعزلة . وإن تعلم الفرض ، وكان لا يتأتى منه الخوض في العلوم ورأى الاشتغال بالعبادة فليعتزل . وإن كان يقدر على التبرز في علوم الشرع والعقل فالعزلة في حقه قبل التعلم غاية الخسران ، ولهذا قال النخعي وغيره : تفقه ثم اعتزل ، فمن اعتزل قبل التعلم فهو في الأكثر مضيع أوقاته بنوم أو فكر في هوس . فالعلم أصل الدين فلا خير في عزلة العوام والجهال »[(٢)] .

---

(١) الإحياء (٢/٢٣٦) .

(٢) الإحياء (٢/٢٣٦) .

فالغزالي ينبهنا إلى أهمية الاعتبار بأحوال الغير في مجال التربية ، والاستفادة من تجارب الآخرين في ذلك ، لأن الناس عن طريق المخالطة يستفيدون ، ويتعلمون عن طريق الاحتكاك بالآخرين ، سواء أكانوا معلمين أو متعلمين . هذا بالإضافة إلى أن العزلة تحول بين الإنسان وبين طلب العلم ، ولا تفيد الكتب وحدها في ذلك ، لأن العلم كتاب وأستاذ . كما أن العزلة ستحول أيضاً دون القراءة ، لأن المعتزل قد ينفق جل وقته في العبادة بترديد الأوراد والأذكار .

ومن فوائد التربية عن طريق المخالطة بالناس أيضاً - كما يرى الغزالي - الارتياض بمقاساة الناس ، والمجاهدة في تحمل آذاهم كسراً للنفس وقهراً للشهوات . وهي من الفوائد التي تستفاد بالمخالطة ، وهي أفضل من العزلة في حق مَنْ لم تتهذب أخلاقه ، ولم تذعن لحدود الشرع شهواته [١] .

وهو هنا يفصل ما أجمله الحديث الشريف : « الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير ممن لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم » [٢] .

وقد ذهب أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم إلى أن الغزالي بنظرته الثاقبة وخبرته بالحياة فطن إلى « أن الاختلاط بالناس عن طريق الحياة الاجتماعية وسيلة ناجعة في حل كثير من العقد النفسية التي تصيب الكبار والأطفال على حد سواء . ذلك أن الاحتكاك بالناس غالباً ما يكشف للمرء عن عيوبه التي تخفى عليه عادة في حالة العزلة أو شبه العزلة . ومتى عرف المرء عيوبه حاول التخلص منها وشعر بالسعادة عندما يستطيع الاستعانة بالميول الإرادية العليا ليتحرر من أخطائه » [٣] .

كما يرى أن علماء النفس يوافقونه على أن الغزالي كان سابقاً لعصره في تشخيص

---

(١) لإحياء (٢/٢٣٨) .

(٢) أخرجه الترمذي برقم (٢٥٠٧) ، وابن ماجه برقم (٤٠٣٢) ، والإمام أحمد في مسنده (٢/٤٣) ، (٥/٣٦٥) .

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية صـ ٢١١ .

العقد النفسية وفي بيان علاجها الحاسم ، وأن تفسير صدق نظرة الغزالي في ذلك تشبه أكثر مفكري الغرب في عصور النهضة ، في أنه كان ينتهج منهجاً علمياً يقوم على الملاحظة ويستخدم الفروض ويحاول التحقق من صدقها بتطبيقها على الواقع [١] . فالتربية عند الغزالي تشمل جوانب حياة الإنسان جميعها ، ولا تقتصر فقط على شئون الحياة الدنيا، فتهتم بتنمية الإنسان بدنياً وعقلياً بما يحقق غايته في حياته الدنيا فقط ، كما هو الشأن في النظم العلمانية ، دون التفات إلى الجوانب الروحية والنفسية التي هي جزء مهم من حياة الإنسان ، بل إنها الهدف الذي من أجله خلق الإنسان ، أو تتقوقع في رؤية روحية منفصلة عن الحياة الدنيا ومتطلباتها لتحقيق الاستخلاف الإنساني في الأرض على الوجه المطلوب كما هو الشأن في النصرانية وغيرها من الأديان ، التي تركز على الجانب الروحي دون اهتمام يذكر بتنظيم حياة الإنسان على ظهر الأرض . وتلك خاصية أخرى من خصائص التربية الإسلامية عند الغزالي كأحد أعلام الفكر التربوي في الإسلام .

بعد حديث الغزالي السابق عن أهمية العلم ووجوب طلبه، وهدفه، ومكانته، يعرض لموضوع العلم من ناحية أخرى ، إذ يتساءل : أهو فرض عين أم فرض كفاية ؟ وهذا ما سنوضحه في الصفحات التالية .

العلم بين الوجوب والمصلحة العامة :

تناول علماء الإسلام الحديث عن العلم من حيث أهميته للفرد وللمجتمع من كافة الجوانب ، وبصورة واقعية تعكس مدى ارتباط الإسلام كدين بحياة الإنسان وبظروف المجتمع ، غير غافلة عن التطورات والوقائع المستمرة التي تمر بها المجتمعات ، وهو ما تناولوه تحت مسمى « فقه الوقائع » .

فما لا غنى للفرد المسلم عنه أسموه فرض عين ، وهو ما يحتاج المسلم إلى معرفته بصفة أساسية ، كأحكام الوضوء والصلاة والطهارة وغيرها مما يرتبط به صحة إيمان

---

(١) السابق صـ ٢١٢ .

الإنسان في حياته اليومية في تعامله كأحد أفراد المجتمع المسلم . أما ما لا يحتاج إليه كل إنسان مسلم بصفة أساسية في تعامله اليومي ، لكن لابد منه لقيام المجتمع المسلم واستمراره ، كعلوم الطب والهندسة والكمبيوتر وغيرها ، فيسمى فرض كفاية ، أي فرضا اجتماعياً توجبه المصلحة العامة ، وهو الذي إذا قام به بعض أبناء المجتمع سقط عن الكل ، لكن إذا غفلوا عنه أثموا جميعاً ، ويصبح فرض عين .

يستشهد الغزالي على أن من العلم ما هو فرض عين بقول الرسول ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » (١) ، وقوله أيضاً : « اطلبوا العلم ولو بالصين » (٢) ، ويرى أن الناس اختلفوا في هذا العلم الذي هو فرض عين على كل مسلم ما هو ؟ فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة ، لأن كل فريق نزَّلَ الوجَوب على العلم الذي هو معنيٌ به ، فقال المتكلمون : هو علم الكلام ، إذ به يدرك التوحيد ، وتعلم ذات الله وصفاته ، وقال الفقهاء : هو علم الفقه ، إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام .

وقال المفسرون والمحدثون : هو علم الكتاب والسنة ، لأنهما أساس العلوم كلها ،

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه (٨١/١) ، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ، برقم (٢٢٤) . قال في الزوائد : إسناده ضعيف لضعف حفص بن سليمان . وقال المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير (٢٦٧/٤) : « سئل عنه النووي فقال : ضعيف وإن كان معناه صحيحاً ، وقال ابن القطان : لا يصح فيه شيء ، وأحسن ما فيه ضعيف ، وسكت عنه مغلطاي . وقال المصنف (السيوطي) : جمعت له خمسين طريقاً ، وحكمت بصحته لغيره ، ولم أصحح حديثاً لم أسبق لتصحيحه سواه . وقال السخاوي : له شاهد عند ابن شاهين بسند رجاله ثقات عن أنس . ورواه نحو عشرين تابعياً » .

(٢) أخرجه ابن عدي في الكامل (١٤٣٨/٤) في ترجمة أبي عاتكة طريف ، وقال : منكر الحديث . وقال أيضاً : قوله : « ولو بالصين » ما أعلم يرويه غير الحسن بن عطية عن أبي عاتكة عن أنس . وأخرجه أيضاً : الخطيب في تاريخه (٣٦٤/٩) في ترجمة طريف بن سلمان . وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٩/١) ، باب قوله ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . وأبو نعيم في أخبار أصبهان (١٠٦/٢) . وابن عليك النيسابوري في الفوائد (٢٤١/٢) . وأبو القاسم القشيري في الأربعين (١٥١/٢) ، والضياء في المنتقى من مسموعاته بمرو (٢٨/١) .

وقال المتصوفة : هو التصوف ، لأن به يعلم العبد حاله ومقامه من الله كما ذهب بعضهم، وذهب البعض الآخر أنه علم الإخلاص وآفات النفوس ، وذهب فريق ثالث إلى أنه هو علم الباطن ولا يكون ذلك إلا لأقوام مخصوصين (١) .

أما الغزالي فيرى أن العلم ينقسم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة . وأن المقصود بالعلم الذي هو فرض عين هو علم المعاملة ، وهو العلم الذي تضمنه الحديث الذي فيه مباني الإسلام ، وهو حديث الرسول ﷺ : « بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً » (٢) ، لأن الواجب من هذه الفروض الخمس فيجب العلم بكيفية العمل وبكيفية الوجوب (٣) ، وأن المعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة : اعتقاد ، وفعل ، وترك .

ويرى أن الرجل إذا بلغ فأول ما يجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما ، وذلك بالتصديق بهما والاعتقاد الجازم من غير شك أو اضطراب ، وقد يكون ذلك عن طريق التقليد والسماع وهو كاف في ذلك ، إذ اكتفى الرسول ﷺ من العرب بالتصديق والإقرار من غير تعلم دليل ، وعلى ذلك فالمقصود من العلم الذي هو فرض عين على كل مسلم ومسلمة هو العلم بأساسيات الإسلام (٤) .

أما عن العلم الذي هو فرض كفاية أو الفرض العام أو الاجتماعي كما يسميه بعض الباحثين (٥) ، فيبدأ الغزالي الحديث عنه بأن الفرض لا يتميز عن غيره إلا بذكر

---

(١) انظر : الإحياء (١/٢٠) .

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عمر برقم (٤٥١٤) ، ومسلم برقم (١٦ ، ٢١) من طرق عن عاصم به ، والإمام أحمد في مسنده (٢/١٢٠) من الطبعة الميمنية ، وبرقم (١٠٢ ، ٢١٣) من طبعة مؤسسة الرسالة .

(٣) انظر : الإحياء (١/٢٠) .

(٤) السابق (١/٢٠-٢٢) .

(٥) انظر النظريات السياسية الإسلامية ، الريس صـ١٧٤ .

أقسام العلوم ، والعلوم تنقسم إلى شرعية وغير شرعية ، والعلوم الشرعية هي ما استفيد من الأنبياء ولا يرشد العقل إليها مثل الحساب ، ولا التجربة مثل الطب ، ولا السماع مثل اللغة ، وهذه العلوم تنقسم إلى ما هو محمود ، وما هو مذموم ، وما هو مباح .

وأن المحمود هو ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب ، وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفاية ، وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة . أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب ، لأنه ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب ، فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها .

وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد ممن يقوم بها حرج أهل البلد ، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين . وينضم إلى الطب والحساب ، سائر العلوم التي هي فرض كفاية مثل أصول الصناعات ، كالفلاحة والسياسة والحجامة والخياطة ، فلو خلت البلاد من الحجام مثلاً تسارع الهلاك إليها ، وحرج أهلها بتعريض أنفسهم للهلاك . وذلك لأن الله أنزل الدواء لكل داء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه ، فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله [١] .

ونستطيع أن نضيف إلى ما سبق من فروض الكفايات أو الفروض العامة ما أصبح وجوده ضرورياً من مستلزمات الحياة الحديثة ، وعدم وجوده يؤدى إلى تعطيل مصالح الخلق وتعطيل الحياة ، كصناعة السيارات والطائرات وتوليد الكهرباء والتخصصات العلمية في جميع المعرفة . أما ما يعد من العلوم فضيلة لا فريضة في رأى الغزالي فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ، ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه . وأما العلم المذموم فهو علم السحر والطلسمات والشعوذة والتلبيسات . وأما المباح فالعلم بالأشعار البعيدة عن المشاعر ، وكالتواريخ وما يجرى مجراه [٢] .

---

(١) انظر : الإحياء (١/٢٢) .

(٢) انظر : الإحياء (١/٢٢) .

وتقسيم الغزالي السابق يعتمد على نظرته إلى أهمية هذه العلوم ، التي تعد أساساً مهماً للمعرفة ، والحقيقة أن هذه الرؤية تتفق مع أحدث المناهج المعاصرة في التربية من أن الهدف من تحصيل العلوم هو تكوين حصيلة معرفية لدى الإنسان تمكنه من تحويل العلوم إلى معرفة يوظفها في تحقيق أهدافه .

ويقوم هذا التقسيم على عدة معايير على النحو التالي :

١- مدى منفعة العلوم للإنسان من حيث خدمتها لعلوم الدين ، كعلوم النحو واللغة .

٢- مدى منفعة هذه العلوم للإنسان في حياته الدينية .

٣- مدى منفعة هذه العلوم للإنسان في حياته الدنيوية ، كعلم الطب والحساب والطبيعة .

٤- مدى منفعة هذه العلوم وما تقوم به من تثقيف للإنسان والعمل على استمتاعه بالحياة ، وتأثيرها في حياته الاجتماعية ... مثل علوم الشعر والتاريخ والسياسة [(١)] .

والعلم عند الغزالي لا يذم لعينه إنما يذم في حق العباد لأسباب ثلاثة :

الأول : أن يكون مؤدياً إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره دائماً ، كعلم السحر والطلسمات .

الثاني : أن يكون مضراً بصاحبه في غالب الأمر ، كعلم النجوم .

الثالث : الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة ، فهو مذموم في حقه ، كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها ، وخفيها قبل جليها ، وكبحث الفلاسفة والمتكلمين في أسرار الألوهية [(٢)] .

---

(١) انظر التربية الإسلامية ، محمد منير مرسي صـ ٢٦٨ .

(٢) انظر : الإحياء (١/٢٢) .

والمعيار الذي يجب أن يستخدم للحكم على قيمة العلم عند الغزالي هو مدى منفعته للفرد أو للجماعة ؛ لأن العلم لا يذم لذاته ، ولكن لأسباب ، كأن يؤدي إلى ضرر صاحبه، أو ضرر غيره ، أو كأن لا يفيد الخائض فيه [١] . ومنهج الغزالي يتسم بالتحليل الدقيق وينبهنا إلى ضرورة تعانق العقل والنقل والقلب في التعامل مع الموضوعات التربوية ، وقد عبر عن ذلك من خلال حس قوي بالتاريخ التربوي ، والواقع المعاش الذي أراد إصلاحه والنهوض به [٢] .

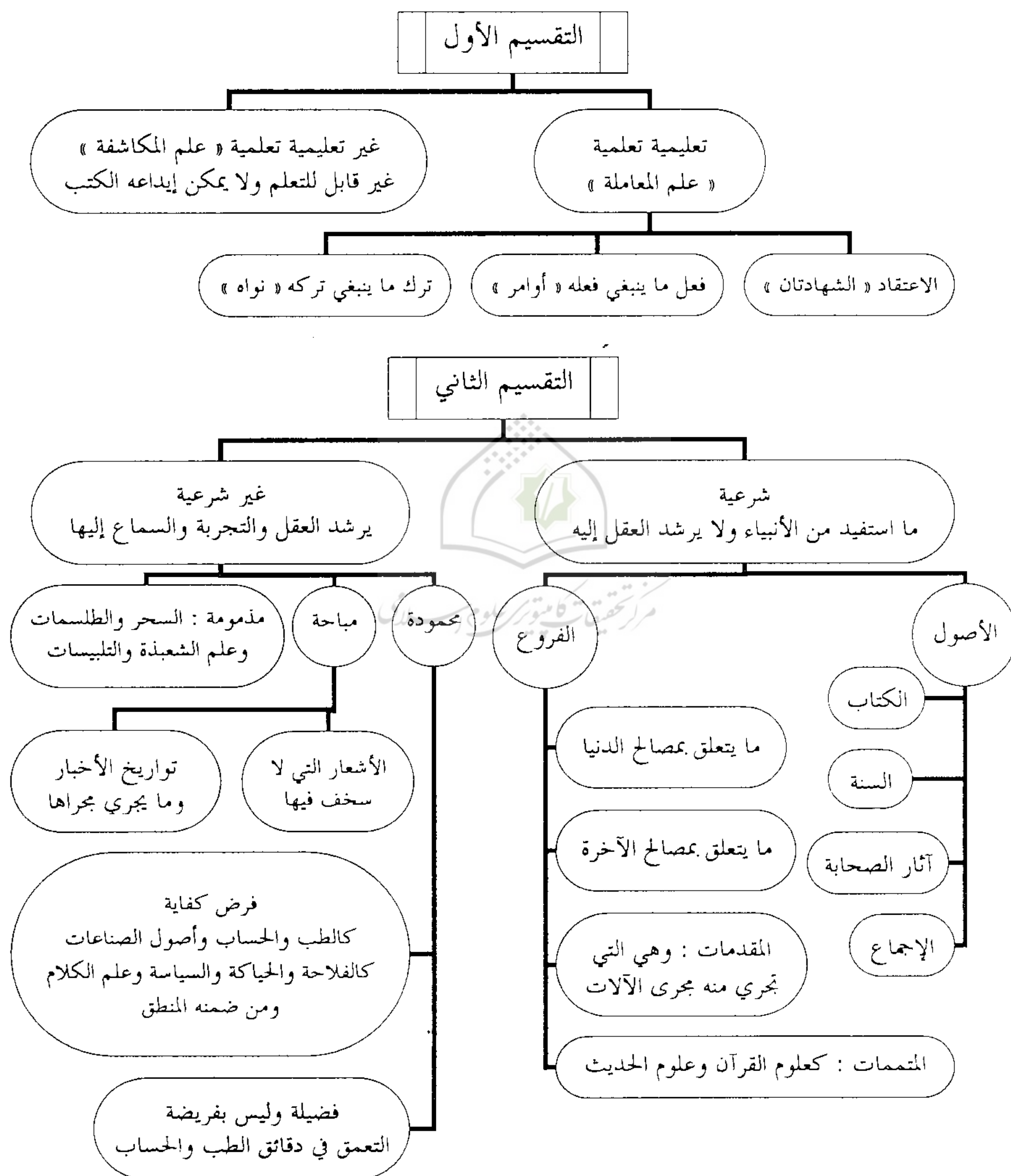
ونستطيع أن نتخيل أقسام العلوم عند الغزالي وترتيبه لها كما جاءت في الإحياء في الشكل التالي :



(١) انظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، قاسم صـ ٢٠٥ .

(٢) انظر : التربية الإسلامية رسالة ومسيرة ، عبد الرحمن النقيب صـ ٢٠٠ .

أقسام العلوم عند الغزالي



والتقسيم السابق يوضح لنا المنهج العلمي الذي رآه الغزالي مناسباً لتحقيق هدفه من التربية ، وفقاً لفلسفته العامة التي قامت على نظرته للحياة وما فيها من قيم ، ثم رتبها ونظمها حسب أهميتها وفائدتها . وواضح أن الغزالي في تقسيمه السابق يعكس بوضوح الرؤية الإسلامية إلى العلوم على أنها متكاملة ، ومن هنا نظر أسلافنا إلى العلوم العربية والإسلامية على أنها كتاب واحد لا يجوز الفصل بينها والنظر إليها على أنها منفصلة لا رابط بينها . وتلك خاصية من خصائص الفكر التربوي في الإسلام الذي كان الغزالي - ولاشك - أحد أعلامه البارزين .

كما بين الغزالي المبادئ التي يجب أن يسير وفقها المعلم في أثناء تأدية وظيفته التعليمية والتهذيبية كي يؤدى هذه الوظيفة على أكمل وجه ، وبهذا رسم لنا الغزالي طريقة التدريس على وجه العموم [١] . وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية من خلال حديث الغزالي عن التعليم وشروط المعلم والمتعلم .

رياضة الصبي عند الغزالي :

يهتم الغزالي - بوجه خاص - برياضة الصبيان وتربيتهم ، إذ يرى أنها من أهم الأمور وأوكدها ، لأن الصبي أمانة عند والديه ، وهو صفحة بيضاء قابلة لكل نقش ، فإن عوده أبوه ومعلمه الخير نشأ ونما عليه ، وصارا شريكيه في ثواب ذلك ، وإن عوداه الشر أو أهملاه صار شقياً وتحملا الوزر في ذلك . فيقول :

« اعلم أن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها ، والصبي أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل نقش ، ومائل إلى كل ما يمال به إليه ، فإن عود الخير وعُلِّمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة ، وشاركه في ثوابه أبوه وكل معلم له ومؤدب . وإن عود الشر وأهمل إهمال

---

(١) انظر : التربية عند الغزالي ، فتحية سليمان صـ ٧٧١ وما بعدها .

البهائم شقي وهلك ، وكان الوزر في رقبة القيّم عليه والوالي له . وقد قال الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ [(١)] ، ومهما كان الأب يصونه عن نار الدنيا ، فبأن يصونه عن نار الآخرة أولى ، وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ، ويحفظه من قرناء السوء » [(٢)] .

فمهمة الأب كما هو واضح من النص هي التربية بكل ما تعنيه من تأديب وتهذيب وتعليم للخير ، والمحافظة على الصبي من أصدقاء السوء . ويتفق الغزالي مع الجاحظ وغيره من رجال التربية في تراثنا ، الذين أولوا هذه القضية أهمية كبرى وهي ضرورة حفظ الصبي من قرناء السوء ، لأن الصبي في هذه المرحلة المبكرة يكون أشبه بصفحة بيضاء ، تقبل كل ما ينتقش فيها ، وليس لدى أصدقاء السوء إلا كل شر يجب أن يصان الصبي بعيداً عنه ، حتى لا يتعود الشر فينشأ عليه ، ويصبح عنصر هدم بدلاً من أن يكون نبتة صالحة في صرح المجتمع ، وهذا يبين أثر البيئة المحيطة بالصبي في مراحل تكوينه ، وخاصة في المراحل الأولى .

فالغزالي حريص على أن يبين لنا أن الطفل في حاجة ماسة إلى الرعاية ، ويكون ذلك بأن تهيأ له البيئة التي تنمي مواهبه ، وتدعوه إلى سلوك الطريق القويم ، بدلاً من الإهمال أو إساءة تربيته وتعليمه ، فينتهي به الأمر إلى الشر والجهل معاً . كذلك نجده يفطن إلى أهمية مرحلة الطفولة التي تتحدد فيها شخصية الطفل ، فتكون لها آثارها البعيدة في حياته كلها [(٣)] .

فالتربية عند الغزالي تبدأ بالأسرة إذ الطفل أمانة في عنق والديه ، وعلى يديهما تتشكل شخصيته ؛ نفسياً ، وعقلياً ، ووجدانياً ، وبدنياً ، فعلى الوالد أن يؤدب ابنه

---

(١) سورة التحريم : ٦ .

(٢) الإحياء (٣/٧٢) .

(٣) انظر دراسات في الفلسفة الإسلامية ، قاسم صـ١٩٦ .

ويهذبه ويتعهده بالرعاية والتعليم ، ويعلمه آداب العيش والسلوك القويم وحسن معاملة الناس وينشئه تنشئة خشنة وغير مدللة [١] .

ويلتقي الغزالي مع علماء التربية المحدثين في ضرورة الاهتمام بالطفل في مراحله الأولى ، فقد أصبح من الأمور البديهية والمسلم بها الآن لدى خبراء التربية أن التعليم في مرحلة الطفولة المبكرة « ذو أثر عميق في نمو طاقات الفرد وفي تهيئة مداركه لمزيد من التعلم في مقتبل حياته . وإذا كنا لا نذهب إلى ما وصل إليه بعض علماء التحليل النفسي ، من مبالغة مفرطة في تأثير عوامل النمو في السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل ، على تكوين شخصيته واتجاهاته في المستقبل ، فإننا لا يمكن أن نقلل في الوقت نفسه من الأهمية البالغة لعوامل التنشئة الأولى في تكوين القيم والاتجاهات والعادات » [٢] .

وينصح الغزالي المربي ألا يبالغ في تدليل الصبي، ولا في ملابسه، ولا في رفاهيته، حتى لا يتعود ذلك فيكون كل همه في الحياة هو المحافظة على هذا النعيم وتلك الرفاهية ، فيخرج طرياً غير قادر على مواجهة أعباء الحياة ومشاكلها ، شأنه في ذلك شأن الرجال الأقوياء .كما أنه إذا تعود على ذلك في طفولته يسخر حياته في المحافظة على هذا النعيم وذلك المستوى الاجتماعي الذي نشأ عليه ، فيصبح منعزلاً عن أقرانه متباهياً عليهم ، ومنشغلاً عن أمور دينه بأمور دنياه .

ليس هذا فقط بل يشدد على ضرورة اختيار مرضعة صالحة ، لإيمانه بتأثر الطفل بالغذاء الذي يتغذاه ، لأنه يتشكل وينمو وفق هذا الغذاء .

فإن كان الغذاء حلالاً مال طبع الطفل إلى الخير ، إذ الطفل في هذه المرحلة كالعجينة ، تتشكل وتنصهر بما يضاف إليها ، وإن كان لبنا حراماً ، نشأت طينته من الخبيث . فيقول :

« ولا يعوده التنعم ، ولا يحبب إليه الزينة والرفاهية ، فيضيع عمره في طلبها إذا

---

(١) دراسات في تاريخ الفكر التربوي ، سيد الجيار صـ ١٣٣ .

(٢) التنمية البشرية ، حامد عمار صـ ١٥٠ .

كبر فيهلك هلاك الأبد . بل ينبغي أن يراقبه من أول أمره فلا يستعمل في حضانته إلا امرأة متدينة ؛ تأكل الحلال ، فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه . فإذا وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبيث ، فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث » [١] .

ويركز الغزالي على ضرورة متابعة الصبي ومراقبته ، حتى بعد أن يشب عن طوق الطفولة المبكرة إلى مرحلة التمييز ، فإن كان يميز بين الخير والشر بطبعه فهذا دليل على اعتداله الخلقي ، ومبشر بكمال عقله عند البلوغ ، وإن بدت عليه بوادر الاستحياء والاحتشام فلا يكتفي بوجود هذه المشاعر لديه ، ولكن هذا أدعى إلى استغلال ذلك واستثماره بما يساعد على تربيته تربية حسنة ، بتزكية وتنمية هذه المشاعر فيه ، لأن ذلك دليل الإيمان ، والحياء شعبة من شعب الإيمان ، والإيمان كما هو معلوم يزيد وينقص ، فينبغي العمل على زيادته بكل السبل الممكنة ، لأنه دليل التربية الصادقة الصالحة [٢] .

وهذا - الذي ذهب إليه الغزالي من ضرورة متابعة الطفل ومراقبته في مراحله الأولى ، التي يدرك فيها الحياة من حوله ، ويستطيع أن يميز بين الخير والشر - يتفق ورأي خبراء التربية وعلماء النفس المعاصرين أيضاً ، وأنه « من المتفق عليه اليوم بوجه عام أن الخبرات التي يكتسبها الطفل خلال السنوات الخمس الأولى من حياته ، أشد تأثيراً في تنشئة شخصيته من غيرها ، وقد يبدو تأثيرها في الخلق والعقل عميقاً سواء أكانت آثارها ضارة أم نافعة » [٣] .

وفي هذه المرحلة التي يخرج فيها الطفل من نطاق الأسرة التي تشكل في المرحلة الأولى مجتمعه إلى نطاق المجتمع الكبير - بعد دخوله في إطار التمييز - يجب على أهله أن يشاركوه في اختيار أصدقائه ، فيبعدوه عن الأطفال الذين تعودوا على الرفاهية ، لأن في مخالطتهم له إيغاراً لصدره وإشعاره بالنقص ، فيكتسب الأخلاق السيئة فيخرج حسوداً

---

(١) الإحياء (٣/٦٩) .

(٢) انظر الإحياء (٣/٦٩-٧٠) .

(٣) التعلم والتعليم مدخل في التربية وعلم النفس ، آرثر هيوز صـ٤٧ .

كذاباً . والغزالي ينبهنا بذلك إلى أهمية المخالطة وأثرها على شخصية وسلوك الطفل [١] .

كما ينبغي على أهله أيضاً شغل وقت فراغه بالتعليم ، لأن الفراغ من أضر الأشياء على الأطفال ، حيث يستغرقون في الفضول والضحك والمجون ، وهذا يؤثر بالتالي على أخلاقهم ، ولهذا يجب أن يتعلم في الكتاب : « فيتعلم القرآن وأحاديث الأخبار وحكايات الأبرار وأحوالهم ، لينغرس في نفسه حب الصالحين ، ويُحفَظ من الأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله ، ويُحفظ من مخالطة الأدباء الذين يزعمون أن ذلك من الظرف ورقة الطبع، فإن ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد » [٢] .

فالغزالي يتفق مع الجاحظ على ضرورة حفظ الأطفال عن الفراغ ومن رفقاء السوء ، لأنهما من أضر الأشياء عليه ، ومن ثم يرى الغزالي ضرورة شغل فراغه في هذه المرحلة بتعليمه القرآن الكريم والأحاديث النبوية والتاريخ وأخبار الصالحين ، لتتشرب نفسه هذه المعاني ، فيخرج محباً لهؤلاء . كما يرى ضرورة صيانته في هذه المرحلة ، وهي مرحلة التشكل العقلي والوجداني ، عن أخبار العشاق وأشعارهم ، وعن مخالطة الأدباء الذين يتظرفون بذكر هذه الأخبار ، ويبالغون في سردها وجعلها محوراً لمجالسهم وأحاديثهم؛ لأن ذلك مما يتعلق به قلب الصبي في هذه المرحلة فينفتح عليه بذلك باب من الفساد .

وينبهنا الغزالي إلى نقطة تربوية مهمة لها أثر السحر في نفوس الصبية في تلك المرحلة ، ألا وهي الثناء والإشادة بالأعمال الطيبة والأخلاق الحسنة ، بما يدفعه إلى التمسك بذلك والمحافظة عليه أشد ما تكون المحافظة . كما أن لهذا أثره في كسب ودهم والتأثير عليهم ، وفي دفعهم إلى العمل بهمة ونشاط ، فيقول : « ثم مهما ظهر من الصبي خلق جميل وفعل محمود ، فينبغي أن يكرم عليه ويجازى عليه بما يفرح به ، ويمدح بين أظهر الناس » [٣] .

---

(١) انظر التربية الإسلامية ، محمد منير مرسي صـ ١٥٩ .

(٢) الإحياء (٣/٧٠) .

(٣) الإحياء (٣/٧٠) .

لأن ذلك من الأمور التي تدفع الصبي إلى الثقة في نفسه ، وهذا أمر مهم أكده رجال التربية وعلم النفس حديثاً وذلك « أن ثقة الإنسان بقدرته على النجاح في شيء ، جوهري في اكتساب مهارة من المهارات ، ولولاها لاتسمت حركاته بطابع التردد ، ولأصبح الباعث على منازلة الصعاب عنده هزيلاً »[١] .

ويرى الغزالي أن الصبي إذا أخطأ مرة فخالف بذلك الأخلاق الحميدة والأعمال الصالحة يجب التغافل عن هذا الخطأ وعدم إظهاره له ، وخاصة إذا شعر به وحاول إخفاءه ، لأن معنى هذا أنه شعر بخطئه ويريد ألا يطلع عليه الناس ، فإذا تكرر ذلك الخطأ منه مرة أخرى فينبغي أن يعاقب عليه سراً ، ويشدد عليه ألا يعود إلى ذلك مرة أخرى ، وذلك لأن عقابه أمام الناس يهوّن عليه سماع الملامة وركوب القبائح ، ويسقط هيبة المؤدب والمربي من قلبه ، كما يجب ألا يكثر الأب أو المربي عليه في العقاب واللوم . ولذا يجب على الأم أن تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح[٢] .

وفي هذه المرحلة يميل الصبي إلى الاعتداد بالنفس والتفاخر على الأقران ، بما يمتلكه مما ليس في أيديهم ولا في وسعهم ، وهذا يغرز في نفسه مفاسد الأخلاق كالكبر والشح والخسة ، ولذا يرى الغزالي ضرورة أن يزجر الصبي عن هذه الأمور ، ويعرف عيوبها ومفاسدها ، ويُعَوَّد التواضع والكرم وكل ما يزكي نفسه ويعودها على الأخلاق الحميدة ، فيمنع من أن يفتخر على أقرانه بشيء مما يملكه والده أو بشيء مما يطعمه ويلبسه ، ويعوَّد التواضع والإكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام معهم ، ويمنع من أن يأخذ من الصبيان شيئاً بدا له حشمة إن كان من أولاد المحتشمين ، ويعلم أن الرفعة في الإعطاء لا في الأخذ ، وأن الأخذ لؤم وخسة ودناءة . وإن كان من أولاد الفقراء فليعلم أن الطمع مهانة وذلة[٣] .

---

(١) التعلم والتعليم ، آرثر هيوز صـ ٢١٥ .

(٢) انظر : الإحياء (٣/٧٠) .

(٣) انظر : الإحياء (٣/٧٠) .

وبعد أن ذكر الغزالي الأمور التي تؤثر على أخلاق الصبية سلباً وإيجاباً انتقل إلى الحديث عن الآداب العامة ، فلا يليق أن يتعلق بالحلي وأدوات الزينة الذهبية ، شأنه في ذلك شأن النساء ، كما عليه أن يحترم المجالس ويراعي الآداب الواجبة في ذلك ، فلا يأتي بأفعال قبيحة كالبصق في الطريق مثلاً ، ولا يكون شاذاً في أفعاله فيجلس واضعاً ساقاً على ساق أمام من يجب عليه احترامهم ، ولا يكون ثرثاراً كثير الكلام ، ويبتعد عن الفاحش من الكلام ، ويمنع من السب واللعن ومخالطة من يجري ذلك على لسانه .

ويكرر الغزالي حديثه عن رفاق السوء ليحذرنا منهم ، وينبهنا إلى خطرهم ودورهم في إفساد من ينضم إليهم من العناصر الخيرة ، لأنه مما يسهل على الصبي ارتكاب الأخطاء والفواحش ، والانزلاق إلى ذلك أن يرى ذلك أمراً معتاداً ، سهلاً على ألسنتهم وفي أفعالهم ، ولذا يحذرنا الغزالي منهم حتى إنه يرى أن الأصل في « تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء » . ويرى ضرورة أن يعود الصبي في هذه المرحلة الصبر على المكاره والشدائد ، فإذا ضربه المعلم لا يكثر من الصراخ والشغب ، ولا يطلب الشفاعة ، ولكن عليه أن يتحمل ويعلم أن الصبر والتحمل من دأب الشجعان والرجال ، وأن الصراخ من دأب الضعاف .

ويرى الغزالي ضرورة أن يسمح للتلميذ بالترويح عن نفسه بعد الانصراف من الكتاب ، لأن منعه من اللعب وإرهاقه بالتعليم بصورة مستمرة يميت قلبه ويبطل ذكاءه ، بل يدفعه إلى محاولة التخلص من التعليم بصورة نهائية ، فيقول :

« وينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه من تعب المكتب ، بحيث لا يتعب في اللعب ، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه بالتعلم دائماً يميت قلبه ، ويبطل ذكاءه ، وينغص عليه العيش ، حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأساً »[١] .

---

(١) الإحياء (٣/٧٠-٧١) .

ولقد جاء رأي جون ديوي - أحد كبار فلاسفة التربية في العصر الحديث - موافقاً لرأى الغزالي السابق ، وذلك أن الخبرة قد دلت على أن الأطفال عندما تتاح لهم فرصة للنشاط البدني ، تطلق العنان لدوافعهم الطبيعية ويجدون متعة في الذهاب إلى المدرسة ، وتغدو قيادتهم عبئاً أقل فداحة ، ويغدو التعلم أسهل [١] .

ويتطرق الغزالي بعد ذلك إلى الحديث عن الآداب الواجب على الصبي معرفتها في هذا السن ، وكذلك النواهي والفواحش التي يجب عليه تجنبها ، فيجملها فيما يلي :

١- أن يتعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه ومَنْ هو أكبر منه سناً .

٢- أن يعاملهم باحترام فلا يلعب بين أيديهم .

٣- أن لا يسامح في ترك الطهارة والصلاة .

٤- أن يتدرب على الصيام في بعض أيام رمضان .

٥- أن يمنع من لبس الديباج والحرير والذهب .

٦- أن يعرف كل ما يحتاج إليه من حدود الشرع ، كأحكام الصلاة والصيام مثلاً [٢] .

أما الفواحش والنواهي التي يجب عليه أن يتجنبها فهي السرقة وأكل الحرام والخيانة والكذب وكل ما يؤدي إليها ، حتى يشب الصبي عالماً بأن الدنيا دار زوال وليست دار بقاء ، لأنه إذا عرف ذلك وتعلمه في تلك المرحلة شب عن الطوق ، وهذه الأمور ثابتة في قلبه مؤثرة في سلوكه ، فيخرج نبتة صالحة . ولذا يختم حديثه عن رياضة الصبي بقوله : « فإذا كان نشوءاً صالحاً كان هذا الكلام عند البلوغ مؤثراً ناجعاً ، يثبت في قلبه كما يثبت النقش في الحجر » [٣] .

(١) انظر : الديمقراطية والتربية ، جون ديوى ، ترجمة نظمي لوقا صـ١٧٦ .

(٢) انظر : الإحياء (٧١/٣) .

(٣) الإحياء (٧١/٣) .

وذلك لأن النقش على الحجر ثابت لا يزول على مدى الأيام ، وهذا يظهر أهمية التربية والتعليم في هذه المرحلة .

بعد أن تحدث الغزالي عن مرحلة الطفولة المبكرة ، ثم المرحلة التي تليها – وهي مرحلة التمييز – التي يكون الطفل فيها قادراً على الاستيعاب والفهم ويشمل مرحلة الكتاب ، انتقل للحديث عن المتعلم بعد أن شب عن الطوق ، ودخل في مرحلة البلوغ والمراهقة ، وهذا ما سنتناوله تحت عنوان آداب المتعلم عند الغزالي ، وهو موضوع الصفحات التالية .

آداب المتعلم عند الغزالي :

يتحدث الغزالي عن المتعلم وآدابه ووظائفه في عشر نقاط . والملاحظة الأولية على هذه النقاط أنها جميعاً مرتبطة بعضها ببعض ، وكل واحدة منها تؤدي إلى ما يليها .

١– يبدأ الغزالي حديثه في النقطة الأولى بإبراز العنصر الأخلاقي وأهميته في العملية التعليمية ، كما يوضح لنا أهمية العلم باعتباره صلاة الباطن ، في مقابل صلاة الظاهر التي تحتل المرتبة الثانية في قواعد الإسلام الخمس ، وأن الطهارة الخلقية بالنسبة للعلم كالطهارة البدنية من الخبائث والأحداث .

وهذا يوضح لنا أن العلم في التراث الإسلامي بوجه عام – وفي الفكر الأشعرى بوجه خاص – مرتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً بحيث يكمل كل منهما الآخر ، فيقول :

« الوظيفة الأولى تقديم طهارة النفس عن رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف ، إذ العلم عبادة القلب وصلاة السر ، وقربة الباطن إلى الله تعالى ، وكما لا تصح الصلاة التي هي وظيفة الجوارح الظاهرة إلا بتطهير الظاهر عن الأحداث والأخباث ، فكذلك لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم إلا بعد طهارته عن خبائث الأخلاق وأنجاس الأخلاق »[1] .

---

(١) الإحياء (٣/٤٨) .

وهذا يعود إلى أن المربين المسلمين - ومنهم الغزالي - يعتبرون أن الدين أصل الأخلاق ، وعلى هذا فهو أساس التربية الخلقية في الإسلام ، ولذلك يجب أن يعمل التعليم على تهذيب الأخلاق التي أساسها الضمير الخلقي المستمد من الدين ، والتي تكتسب بالتعليم والقدرة . هذا ما لاحظه أحد كبار الباحثين من أن أساس فلسفة التعليم والهدف منه عند المسلمين هو توجيه سلوك الفرد والمجتمع طبقاً للتعاليم الإلهية (١) .

وهذا واضح في قول الغزالي: « أيها الولد كم من ليال أحييتها بتكرار العلم ومطالعة الكتب ، وحرّمت على نفسك النوم ، لا أعلم ما كان الباعث فيه إن كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها ، وتحصيل مناصبها والمباهات على الأقران والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك . وإن كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي ﷺ ، وتهذيب أخلاقك ، وكسر النفس الأمارة بالسوء ، فطوبى لك ثم طوبى لك » (٢) . وذلك يعود إلى أن العلم بالله عند المسلمين هو أصل كل علم ، كما أن العمل له أصل كل عمل وجامعه ، وليس للخلق صلاح إلا في معرفة ربهم وعبادتهم إياه (٣) .

٢- يركز الغزالي على ضرورة التفرغ للعلم ، وذلك بتقليل علائق طالبه من الاشتغال بالدنيا ، وينبه على ضرورة السفر في طلب العلم ؛ لأن طالب العلم يكون أكثر تفرغاً إذا بعد عن الشغل بالأهل والأوطان ، فلا يكون أمامه إلا التفرغ للعلم ؛ إما بحضور مجالس العلماء ، أو مطالعته في الكتب .

٣- ضرورة الالتزام بالآداب المرعية في ذلك ؛ من تواضع للعلم ، واحترام وتقدير للعلماء ، فيذعن للمعلم ويطيعه في كل ما يقول، ويقوم على خدمته بنفس راضية ، ويعتبر نفسه كالمريض الجاهل، الذي يطلب الشفاء من الطبيب المشفق الحاذق، وفي ذلك يقول :

---

(١) Tibawi : Arabic and Islamic Themes , P. 187 .

(٢) أيها الولد ص١٦٤ .

(٣) انظر : توحيد الربوبية ، ابن تيمية صـ١٦ ضمن الفتاوى الكبرى .

« أن لا يتكبر على العلم ولا يتآمر على معلم ، بل يلقي إليه زمام أمره بالكلية في كل تفصيل ، ويذعن لنصيحته ، إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق. ، وينبغي أن يتواضع لمعلمه ويطلب الثواب والشرف بخدمته »[١] .

٤ – يشدد الغزالي على ضرورة حفظ طالب العلم، في بداية أمره من اختلاف الآراء والمذاهب، لأن ذلك مما يشتته ويعوقه عن الإدراك.

٥ – بعد أن يحصل طالب العلم الأساسيات الأولية من العلم ، عليه أن ينظر في كل العلوم نظرة اطلاع أولية سريعة ، ليعرف به مقصده وغايته ، ثم يختار لنفسه بعد ذلك ما يتبحر به ، ويشتغل بالأهم مما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير فيستوفيه . وبعد أن يتقن مجال تخصصه عليه أن ينظر إلى الفروع القريبة منه ، ويحاول الاستفادة منها لتعاون العلوم بعضها مع بعض ، كما عليه ألا يعادي علماً من العلوم ، فإن كل العلوم مفيدة ، والناس أعداء ما يجهلون .

وأفكار الغزالي في هذه النقطة تعكس واقعيته من جهة ، ومنهجيته من جهة أخرى، فواقعيته تتضح في ربطه بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة ، مما تشهد به تجارب الناس اليومية[٢] . كما تتضح أيضاً من أنه لم يصف علماً من العلوم إلا بكونه محموداً وهو كل ما هو مفيد للإنسان في دينه ودنياه ، كما تتضح واقعيته أيضاً في معرفته بأن طبائع الناس ومشاربهم مختلفة ، فبعضهم تناسبه العلوم النقلية ، وبعضهم يميل إلى علوم العقل .

أما منهجيته فتوضحها مطالبته المتعلم بعدم التسرع في الحكم على علم من العلوم دون النظر فيه – ولو نظرة سريعة مجملة – بعدها يستطيع أن يختار على بينة التخصص الذي يناسبه ، ويعمل على بنائه نفسياً ووجدانياً وعقلياً ، ويساعد على تطوير مجتمعه وتنميته من ناحية ثانية .

---

(١) الإحياء (١/٥٠) .

(٢) انظر دراسات في الفلسفة الإسلامية ، قاسم صـ ٢٠٦ .

٦- بعد أن يختار طالب العلم مجال تخصصه عليه أن يمهد للدخول فيه ، فيبتدئ بالتعرف على معالمه الرئيسية دون الدخول في التفاصيل مرة واحدة . يقول الغزالي : « أن لا يخوض في فن من فنون العلم دفعة ، بل يراعي الترتيب ويبتدئ بالأهم »[١] ، وذلك حتى لا يفاجأ بمشكلاته وقضاياه الفرعية فيصطدم بها ، ومن ثم يهجره ويمله ، فلا يبتدئ دارس علم الكلام مثلاً بالتعرف على الخلافات بين الفرق قبل أن يبدأ بمعرفة ماهية هذا العلم ، وموضوعاته ، ومدارسه ، ومنهج دراسته ، ثم يلم بكل فرقة . بعد ذلك ينتقل إلى التفاصيل الدقيقة والخلافات بينهم .

٧- مراعاة الترتيب الضروري في الربط بين العلوم ، وذلك أن يتقن طالبَ العلم المجال الذي اختاره وتخصص فيه ، ثم ينتقل إلى ما هو قريب من تخصصه ؛ لأن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً ، ومرتبطة بعضها ببعض ، فطالب علم الكلام بعد أن يتمكن من دراسته ينتقل إلى العلوم المرتبطة به ، كأصول الفقه والتصوف والفلسفة .

فالغزالي يوصي بالانتقال من البسيط إلى المركب ، ويفصح عن عبث محاولة شحن ذاكرة المتعلم بالعلوم ، ويفضل أن يكوّن المرء لنفسه فكرة عامة عن العلوم ، وله أن يشتغل بالأهم ، فليست المسألة إذن مسألة كم ، بل مسألة كيف . وأفضل السبل إلى تحقيق هذه الغاية هي أن يعمل المربي على الإفادة من البواعث الداخلية لدى الطفل بدلاً من حشو عقله بمواد دراسية يشعر أنها لا تتصل بحياته ولا ببواعثه[٢] .

٨- التعمق في مجال التخصص ، وذلك عن طريق مطالبة المتعلم بالغوص في أعماق مجاله الذي تخصص فيه ، حتى يدرك ويشعر بشرف العلم ، ويكون عن طريق ما يجنيه من ذلك من فوائد تعود عليه في دنياه وآخرته ، وذلك لا يكون إلا بالأدلة القوية والموثقة .

---

(١) الإحياء (١/٥٠) .

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ، قاسم ص ٢٠٠ .

٩- مراعاة وجه الله ، وذلك عن طريق أن يقصد المتعلم فيما يتعلمه إلى تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة في حال التعلم والقرب من الله في الآخرة ، ولا يكون هدفه منصباً فقط على تحقيق الأغراض الدنيوية ، من رياسة وجاه وجمع مال ، ومباهاة على الأقران ومجادلة الخصوم .

١٠- الاهتمام بأمور الدنيا وعدم إهمالها ، وذلك عن طريق أن يعدل المتعلم بين الاثنتين : الدنيا والآخرة ، بما يوصله إلى الفوز بهما عن طريق الجمع بين ملاذ الدنيا ونعيم الآخرة ، كما نطق به القرآن [١] .

وبعد أن تحدث الغزالي عن آداب المتعلم ووظائفه في النقاط السابقة تحدث عن المعلم ووظائفه أيضاً ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية .

المعلم ومهامه عند الغزالي :

يقرر الغزالي أنّ من اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيماً وخطراً جسيماً ، ولذا يجب أن يكون عالماً بمهمته وآدابها ووظائفها ، حيث يتقلد منصب نائب الرسول ﷺ ، ولهذا فليس كل عالم يصلح أن يقوم بمقام المرشد . ويتميز هذا المعلم المرشد بمجموعة خصائص نفسية ومعنوية ، هذا بالإضافة إلى ضرورة تفرغه لهذا الأمر فلا يشغل ذهنه ووقته بما يعوقه عن هذه المهمة التي تعد أشرف المهام وأعظمها ، وهي إعداد وبناء الأجيال.

وعلى هذا فلا يستحق هذا اللقب « المرشد » من المعلمين إلا « من أعرض عن حب الدنيا وحب الحياة ، وكان تابعاً لشخص بصير اكتملت له متابعته لسيد المرسلين ﷺ ، وكان محسناً رياضة نفسه ، من قلة الأكل والقول والنوم . وكثرة الصلوات والصدقة والصوم ، وكان بمتابعته الشيخ المرشد جاعلاً محاسن الأخلاق له سيرة ، كالصبر والصلاة والشكر والتوكل واليقين والقناعة وطمأنينة النفس والحلم والتواضع والعلم

---

(١) انظر حديث الغزالي عن هذه النقاط في الإحياء (١/٤٨-٥٢) .

والصدق والحياء والوفاء والوقار والسكون والتأني وأمثالها ، فهو إذاً نور من أنوار النبي ﷺ يصلح للاقتداء به »[(١)] .

هذا النوع من المعلمين المرشدين نادر الوجود ، ولذا فإن من ساعدته السعادة فوجد معلماً وشيخاً من هذا النوع ، وقبله الشيخ وأذن أن يتبعه ويتعلم على يديه ، وجب عليه أن يحترمه ويوقره في السر والعلن[(٢)] . هذه الصفات التي ينبغي توافرها في المعلم – وتشمل العلم والورع وحسن الخلق – مهمة وضرورية ، لأن صاحبها يقوم بمهمة التأديب والإرشاد والدعوة إلى سبيل الله ، كما أنه يقوم بمهمة تدريب وتربية أجيال يقومون بنفس المهمة .

وهذه المهام والشروط التي تحدث عنها الغزالي أشار إليها رجال التربية المعاصرون ، فيرى آرثر هيوز أن مهمة المعلم تقوم على مساعدة الأطفال على تكييف أنفسهم مع بيئتهم الروحية والاجتماعية ، وذلك من خلال العمل « على تنمية عقولهم وخلقهم ومهارتهم وأذواقهم ومسلكهم الاجتماعي . ونعلمهم المعارف والعادات والمثل العليا والمواقف والآداب الاجتماعية . وصفوة القول : أننا نساعدهم على تكييف أنفسهم مع بيئتهم الروحية والاجتماعية والمادية »[(٣)] .

وهذه النظرة إلى التربية بوصفها عملية تكييف للأطفال مع بيئتهم تضع المعلمين كهمزة وصل بين الطفل من جهة ، وعالمه من جهة أخرى ، بحيث يقرب كل طرف من الآخر بوئام وانسجام .

ويحدد الغزالي وظائف المعلم في الأمور التالية[(٤)] :

١ – الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيه ، ويستشهد على ذلك بحديث

---

(١) أيها الولد صـ ١٧١ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) التعلم والتعليم ، آرثر هيوز صـ ٣٣١ .

(٤) انظر : الإحياء (١/٥٦-٥٨) .

الرسول ﷺ : « إنما أنا لكم مثل الوالد لولده » [١] ، كما أن من حق أبناء الرجل الواحد أن يتحابوا ويتعاونوا على المقاصد كلها، فكذلك حق تلامذة الرجل الواحد التحاب والتواد، ولا يكون إلا كذلك إن كان مقصدهم الآخرة ، أما إن كان مقصدهم الدنيا فلن يكون إلا التحاسد والتباغض [٢] .

وهذه العلاقة التي تقوم على الشفقة من المعلم تجاه تلاميذه ومعاملتهم معاملة بنيه هي الأساس في نجاح العملية التربوية ككل . كما لا يخفي دور هذه العلاقة أيضاً في إزالة الحواجز النفسية التي كثيراً ما تقوم سداً منيعاً في وجه هذه العلاقة ، كما تكون عائقاً قوياً في استمرارها . هذا بالإضافة إلى أن قيام نوع من الألفة والمحبة بين أبناء المعلم الواحد يساعدهم في إنجاز أعمالهم عن طريق حرص كل منهم على الآخر ، وتقديم المعونة والنصح له كلما وجد إلى ذلك سبيلاً .

٢ – الاقتداء بصاحب الشرع فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ، ولا يقصد به جزاءً ولا شكراً ، بل يعلم لوجه الله وطلباً للتقرب إليه ، ولا يرى لنفسه منة عليهم ، وإن كانت في الحقيقة المنة لازمة له عليهم .

ليس هذا فقط بل يرى الغزالي أنه يجب أن يرى المعلم أن الفضل للتلاميذ إذ هذبوا قلوبهم للتقرب إلى الله بزراعة العلوم فيها . وموضوع تعليم العلم لوجه الله دون أجر كان هو حال السلف الصالح حتى عهد الغزالي ، فلما جاء نظام الملك قدر لكل واحد راتباً في كل شهر [٣] . وكان الغزالي نفسه أحد هؤلاء المعلمين في وقت من الأوقات حين عمل بالمدرسة النظامية .

وإن كان من الممكن أن نحمل كلام الغزالي على أنه قصد به ألا يكون المعلم شرهاً

---

(١) هذا الحديث أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة . المغني للعراقي (١/٥٥) .

(٢) انظر : الإحياء (١/٥٥-٥٦) .

(٣) انظر : طبقات الشافعية (٤/٣٠٩-٣١٤) . وانظر :

Tibawi : Arabic and Islamic Themes , P. 189.

وكل همه موجه إلى جمع المال دون أداء عمله على أكمل وجه ، كما هو الحال الشائع بين المعلمين في عصرنا هذا . أما حديث الغزالي عن المعلم وألا يرى لنفسه منة على تلاميذه ، وذلك كأن يذكرهم في كل حين بمناسبة أو بدون مناسبة بفضله عليهم ، لما يتركه ذلك من أثر غير طيب على نفوسهم .

ولئن كان للمعلم فضل وحق بالفعل غير منكور على تلاميذه ، فإن هؤلاء التلاميذ أيضاً هم سبب شهرته في الدنيا ورفع درجته في الآخرة ، بحملهم العلم عنه وصبرهم على احتمال الشدائد والمصاعب في سبيل ذلك الأمر . وهذا يوضح لنا دراية الغزالي كمرب ومحلل نفسي بارع بنوعية بعض المدرسين ، الذين يتخذون من العلم وسيلة لإذلال تلاميذهم واستغلالهم بصور غير لائقة .

٣- النصح للتلاميذ في الوقت الذي يحتاجون فيه إلى ذلك ، ولا يسمح لأحدهم أن يتجاوز درجته بالمرور إلى درجة أو رتبة أعلى قبل استحقاقها ، أو التشاغل بعلم خفي قبل الفراغ من الجلي ، وينبهه بأن الغرض من العلم التقرب إلى الله ، وليس المباهاة والمنافسة وطلب الرياسة .

٤- النهي عن سوء الخلق وزجر التلاميذ بطريق التعرض - ما أمكن - وبالرحمة . وذلك من أدق مهام المعلم ؛ لأن التصريح يهتك حجاب الهيئة ، ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف . كما أن التعريض يدفع النفوس الفاضلة والأذهان الذكية إلى استنباط معانيه فيفيد صاحبه ، ويدفعه بالتالي إلى الجد في طلب العلم .

٥- النظر إلى العلوم على أنها كلها مفيدة ، فيجب على المعلم أن لا يحقر علماً من العلوم ، فتلك أخلاق مذمومة من المعلمين ، كأن يحقر معلم اللغة مثلاً علم الفقه أو العكس . ولكن الواجب على المعلم أن يوسع على تلميذه طريق العلم في غير تخصصه ، وإن كان متكفلاً بمجموعة علوم فعليه أن يراعي التدريج في نقل المتعلم من رتبة إلى أخرى.

٦- معاملة التلميذ على قدر فهمه ، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفره أو يشوش عقله ، وذلك لأن حفظ العلم ممن لا يقدر على حمله أفضل وأولى ، وليس الظلم

في إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم في منع المستحق . ويستشهد الغزالي على ذلك بهذه الأبيات :

أأنثر دراً بين سارحة النعم ... فأصبح مخزوناً براعية [١] الغنم

لأنهم أمسوا بجهل لقدره ... فلا أنا أضحى أن أطوّقه البهم [٢]

فإن لطف الله اللطيف بلطفه ... وصادفت أهلاً للعلوم وللحكم

نشرت مفيداً واستفدت مودةً ... وإلا فمخزون لديَّ ومكتتم

فمن منح الجهال علماً أضاعه ... وَمَن مَنَعَ المستوجبين فقد ظلم

٧- التمييز بين تلاميذه ، فلا يلقي إلى القاصر إلا الجلي اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً يدخره عنه ، فإن ذلك يفتر همة المتعلم ويوهمه البخل به عنه ، إذاً يظن كل واحد أنه أهل لكل علم دقيق . وهذا الشرط والسابق عليه ، يفسران لنا أهمية أن يكون المعلم على دراية بنفسية تلاميذه وقدراتهم العقلية ، قريباً منهم مداخلاً لهم حتى يستطيع أن يميز بينهم .

٨- أن يكون المعلم قدوه لتلاميذه ، فيعمل بعلمه ، ولا يكذب قولَهُ فعلُهُ . وهذا الذي ذهب إليه الغزالي من ضرورة التلازم بين العلم والعمل أحد الأركان الرئيسية في الفكر العربي الإسلامي ، حيث لم يتصور أسلافنا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل ، دون أن يمدها إلى فعل يؤديه بناء عليها ، فلا يكون العلم علماً عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه .

وهذا ما يميز المفكرين العرب المسلمين عن المفكرين اليونان ، برغم اشتراكهما في عددٍ من القضايا الخاصة بالإنسان ، والتي تتمثل فيما يحصله من معارف وعلوم تكملها

---

(١) كذا في الإحياء . وفي حلية الأولياء (١٥٣/٩) ، ومناقب الشافعي للبيهقي (٧٢/٢) ، ومناقب الشافعي للرازي صـ ٣٠٣ ، ومعجم الأدباء (٣٠٧/١٧) : أأنظم منثوراً لراعية .

(٢) كذا في الإحياء ، ولم يرد في المصادر المذكورة .

القوة العاملة التي تتمثل في تنظيم أمور الحياة وترتيبها [١] . وكذلك فإن أهمية المعلم تعود إلى أنه النموذج والقدوة بالنسبة إلى الصغار، فهو الشخصية التي يحاكونها ويتأثرون بها ، ويأخذون عنه العلم وأنواع السلوك ، ومن هنا تنطبع شخصية التلاميذ بطابع المعلم ، ويظهر هذا الانطباع واضحاً في سلوكهم [٢] .

كما أن نفوس المتعلمين لا تقبل علماً يلقيه عليهم مَنْ لا يلتزم بما يقول ، ولا يراعي للطلاب حقوقهم النفسية والعلمية . وهذا يوضح أهمية العلاقة بين طرفي العملية التعليمية الأساسيين ، وخاصة ما يتصل بالمستوى العلمي والخلقي ، فكلاهما عنصر أساسي في برامج التربية والتعليم .

ويلاحظ أن الغزالي في كل هذه الشروط يركز على أمر جوهري مهم ، ألا وهو أن المعلم أمين على ما وهبه الله من علم من ناحية ، وأمين على تلاميذه من ناحية أخرى ، فلا يبخل عليهم بنصح . كما يجب مراعاة أحوالهم والتمييز بينهم على قدر عقولهم وما وهبهم الله من ذكاء وقدرة على الفهم والاستنباط .

وبعد فنرجو أن نكون قد وفقنا في إبراز خصائص الفكر التربوي عند أبى حامد الغزالي من خلال العرض السابق ، والحمد لله رب العالمين .

---

(١) انظر : تجديد الفكر العربي ، زكي نجيب محمود صـ ٣٤٥ .

(٢) انظر : التعليم في رأى القابسي ، الأهواني صـ ١٢١-١٢٢ .

المصادر والمراجع

١- إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي ، بيروت ، (١٩٨٦م) .

٢- أيها الولد ، أبو حامد الغزالي ، مكتبة الجندي - القاهرة ، د.ت. .

٣- تجديد الفكر العربي ، د. زكي نجيب محمود ، دار الشروق ، ط٨ (١٩٨٧م) .

٤- التربية الإسلامية ، د. محمد منير مرسي ، القاهرة ، ط١ (١٩٧٨م) .

٥- التربية الإسلامية رسالة ومسيرة ، د. عبد الرحمن النقيب ، دار الفكر العربي ، ط١ (١٩٩٠م) .

٦- التربية الخلقية ، إميل دور كايم ، ترجمة : السيد محمد بدوي ، القاهرة ، (١٩٦٥م) .

٧- التربية عند الغزالي ، فتحية سليمان ، مؤتمر مهرجان الغزالي ، دمشق ، (١٩٦٥م) .

٨- التعلم والتعليم مدخل في التعليم وعلم النفس ، آرثر هيوز ، مركز الملك فيصل للدراسات التربوية - الرياض ، (١٤١٦هـ) .

٩- التعليم في رأي القابسي ، د. أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ، ط٢ (١٩٦٥م) .

١٠- التفسير الكبير ، فخر الدين الرازي ، المطبعة الخيرية - مصر ، (١٣٠٨هـ) .

١١- التنمية البشرية في الوطن العربي ، د. حامد عمار ، دار سينا - القاهرة ، (١٩٩٢م) .

١٢- دراسات في الفكر التربوي ، د. سيد الجيار ، القاهرة ، (١٩٨٩م) .

١٣- دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. محمود قاسم ، دار المعارف - القاهرة ، ط٢ (١٩٦٧م) .

١٤- الرسالة المفصلة في أحوال المعلمين ، القابسي ، تحـ : د. أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ، ط٢ (١٩٦٥م) .

١٥- طبقات الشافعية الكبرى ، تحـ : الحلو والطناحي ، دار إحياء الكتب المصرية - القاهرة ، (١٩٦٣م) .

١٦- معارج القدس في معرفة النفس ، أبو حامد الغزالي ، مكتبة الجندي - القاهرة ، د.ت. .

١٧- مشاكل الآباء في تربية الأبناء ، سبوك ، ترجمة : منير عامر ، القاهرة (١٩٩٧م) .

١٨- منهاج العابدين ، أبو حامد الغزالي ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، د.ت. .

١٩- الفتاوى ، ابن تيمية ، جمع وتحقيق : عبد الرحمن قاسم ، السعودية ، ط٣ (١٤٠٣هـ) .

٢٠- الفكر التربوي عند الغزالي ، د. عبد الأمير شمس الدين ، بيروت ، ط١ (١٩٩٦م) .

٢١- النظريات السياسية الإسلامية ، د. محمد ضياء الدين الريس ، القاهرة ، ط٢ (١٩٦٦م) .

النقش على الخاتم
أدب وعبرة

د. عمر حمدان الكبيسي *

التعريف بالبحث :

اعتاد الكثيرون في تاريخنا الزاهر على نقش خواتمهم بعبارات غاية في الدقة والاختصار ، تمثل خلاصة تجاربهم في الحياة ، ونقطة اهتمامهم ، وهدفهم الأول .

ورد أنّ سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ كان نقش خاتمه : « كفى بالموت واعظاً يا عمر ».

وحاتم الطائي : « جُدْ تسُد » .

والخليفة العباسي هارون الرشيد : « توكل تُكفَ » .

وإبراهيم النخعي : « نحن بالله وله » .

وأضراب ذلك كثير .

والبحث الذي بين يديك محاولة لجمع هذه النقوش الأدبية الجميلة ، وتصنيفها ، والوقوف عند عبَرها ، وتذوق جمالها . ضم البحث بين طياته :

١- تمهيداً .

٢- نماذج منتقاة .

٣- أقسام النقوش :
- أ- نقوش رسمية .
- ب- نقوش للاعتبار .
- جـ- نقوش طريفة .
- د- نقوش مصورة .
- هـ- نقوش غزلية .

٤- خصائصها .

* أستاذ مساعد في كلية التربية بجامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا . ولد في مدينة كبيسة بمحافظة الأنبار بالعراق سنة (١٣٧٣هـ-١٩٥٣م) ، وتخرج في كلية الإمام الأعظم في بغداد سنة (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م) ، وحصل على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من جامعة أم القرى سنة (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، والدكتوراه منها أيضاً سنة (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، وكانت رسالته تحقيق ودراسة كتاب « المُوضَح في وجوه القراءات وعللها للإمام ابن أبي مريم (ت بعد : ٥٦٥هـ) » ط .

مقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسوله ومصطفاه ، وعلى آله وصحبه ومن والاه ؛ وبعد :

فقد كنتُ أسمعُ كثيراً أنّ سيّدنا عمر بن الخطاب ﷺ كان ينقش على خاتمه (١) : « كفى بالموت واعظاً يا عمر » (٢) .

وقفتُ عند هذا الخبر متأملاً هذا النقش ، وهذا الاختيار الدقيق لفكرته ، التي يقفُ عندها العقلُ معتبراً ، وسابراً غور هذه الحياة الفانية ، فاضحاً لغرورها .. نَقَشَهُ عمر ﷺ على خاتمه ليكون قريباً إلى ناظريه ، قريباً إلى قلبه ، فلا ينساه ما عُمّر .

قادني هذا التأمل إلى تقليب صفحات التاريخ ، واستخراج ما يمكن استخراجه من نقوش تلك الخواتم .. تلك النقوش التي تمثّل خلاصة تجارب الإنسان ، ونقطة اهتمامه ، وفحوى الهدف الذي يرمي إليه من حياته .

وسوف نرى في ترجمة شيخ الشام الفقيه المحدث عبد الأعلى بن مسهر ، أنه امتحن في مسألة خلق القرآن فثبتَ ، لذا نرى نقش خاتمه : « عبد الأعلى قل الحقّ » . وقبله نرى نقش حاتم الطائي الذي يُضربُ المثل بجوده « جُدْ تسدْ » ، وهو صورة صادقة من حياته .

وقد سبقهما النبي الكريم سيدنا داود ﷺ ، الذي نقش خطيئته في كفه كي لا ينساها .

---

(١) الاستيعاب (٣/١١٤٦) ، وتهذيب الكمال (٢١/٣٢٣) .

(٢) ورد في هذا حديث ضعيف : « كفى بالموت واعظاً ، وكفى باليقين غنى » ، رواه الطبراني في الكبير عن عمار ﷺ .

قال المناوي في فيض القدير (٥/٤) : « قال الهيثمي : فيه الربيع بن بدر : متروك . وقال العراقي : سنده ضعيف جداً » . وقال الشيخ الألباني : ضعيف جداً . انظر ضعيف الجامع الصغير وزيادته : ٤١٨٥ ، وانظر كنز العمال ١٥ / ٥٤٧ .

والمحب الولهان الذي يكابد الفراق ينقش : « القبر أفسح من الهجر » .

وعندما دلفتُ إلى بطون كتب التاريخ ، فوجئتُ بعشرات من النقوش التي تستحق من الباحث المسلم أن يجمعها ويصنفها ويوضح خصائصها ، ويتذوّق جمال تعبيرها، ويقف عندها وقفة المتأمل المستفيد . فتوكّلتُ على الله في ذلك ، حيث إني لم أقف على بحث تناول هذا الموضوع من الناحية الأدبية .

والله أسألُ أن يكتب لي الإخلاص والتوفيق في القول والعمل ، وأن يتوّج كل ذلك بالعفو عن الزلات ، وما أكثرها :

وما الفضلُ إلا خاتمٌ أنت فصُّهُ وعفوك نقشُ الفصّ فاختمْ به عذري [١] .



---

(١) خلاصة الأثر (٣/٢٨٤) .

نماذج منتقاة :

إليك - أخي القارئ الكريم - نماذج منتقاة من هذه النقوش التي نقشت للاعتبار والادّكار، وستأتي مفصلة بقائلها ومصادرها :

١- في الاعتبار غنى عن الاختبار .

٢- يؤتى الحذِرُ من مأمنه .

٣- من تعدىّ الحقّ ضاقَ مذهبه .

٤- الاضطرار يُزيل الاختيار .

٥- من أحبّ نفسه عمل لها .

٦- وضعُ الخدّ للحقِّ عزّ .

٧- دنْ بالسنن موسى تُعَنْ .

٨- الستر لما عاينت أحسن من إذاعة ما ظننت .

٩- اذكر الله يا غافل .

١٠- يا عليماً بكل عيب كن رفيقاً لصهيب .

١١- الحلم خير من الظن السوء .

١٢- رجائي من الله عفوه .

١٣- السعيدُ من وُعظ بغيرهِ .

١٤- التقلّل خير من التذلّل .

١٥- السلامة خير من الندامة .

١٦- الفرار قبل الحصار .

١٧- الرجوع قبل الوقوع .

١٨- بطول التجارب تكشف المآرب .

١٩- طول الاعتبار من حسن الاختيار .

٢٠- من قدّم هواه دام أساه .

٢١- من تداوى بدائه لم يصل إلى شفائه .

٢٢- من ودّك لأمر ولّى بعد انقضائه .

٢٣- راقبِ العواقب .

٢٤- توكلْ تُكفَ .

٢٥- جُدْ تسدْ .

٢٦- سائلُ الله لا يخيبُ .

الخاتم لغة :

من معاني الخاتم لغة :

١- الآلة التي تجعل في الإصبع ، ومنه : تختّم إذا لبسه .

٢- النهاية والتمام ، ومنه : خاتم النبيين ، وختمتُ القرآن .

٣- السِّداد الذي يسدّ به الأواني والدنان ، ويقال فيه : خِتام ، ومنه : ﴿ خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ﴾ [١] .

وقد غلط من فسّر هذا بالنهاية والتمام ، قال : لأنّ آخر ما يجدونه في شرابهم ريح المسك ، وليس المعنى عليه ، وإنما هو من الختام الذي هو السّداد ، لأن الخمر يجعل لها في الدنّ سداد الطين أو القار يحفظها ويطيّب عرفها (رائحتها) وذوقها ، فوُصف خمر الجنة بأن سدادها من المسك ، وهو أطيب عَرفاً وذوقاً من القار والطين المعهودين في الدنيا [٢] .

٤- ما يوضع على الطينة ، وهو اسم مثل العالَم ، والخِتام : الطين الذي يُختم به الكتاب [٣] .

قال ابن رجب : « ويجوز في الخاتم : كسر التاء وفتحها ، والفتح أفصح وأشهر ، لأنه آلة الختم ، وهي ما يختم به ، كالقالب والطابع .

---

(١) سورة المطففين : ٢٦ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢ / ٦٤٣ .

(٣) لسان العرب : ختم .

وحكى فيه طائفة من المتأخرين لغتين أخريين ، وهما :
خاتام وخيتام ، ذكره ابن السراج والنووي » [١] .

الخاتم تاريخياً :

يقول العلامة ابن خلدون [٢] : « وأما الخاتم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الحكومية . والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده » . فقد ذكر المؤرخ المسعودي في كتابه « مروج الذهب » أنّه كان للملك الساساني أنو شروان خواتم أربعة :

أ- خاتم للخراج ، فصه من العقيق ، ونقشه العدل .

ب- وخاتم للضياع ، وفصه من فيروزج ، ونقشه العمارة .

جـ- وخاتم للمعونة ، فصه من ياقوت كحلي ، ونقشه التأني .

د- وخاتم للبريد ، فصه من ياقوت أحمر ، ونقشه الرجاء [٣] .

وللملك أبرويز الساساني تسعة خواتم : منها ما تختم به الرسائل والسجلات ، ومنها ما تختم به أجوبة البريد ، وما تختم به الكتب في التجاوز عن العصاة والمذنبين ، ومنها ما تختم به أعناق مَنْ يؤمر بقتله ، وسوى ذلك [٤] .

وقد ثبت في الصحيحين أنّ النبي ﷺ أراد أن يكتب إلى قيصر ، فقيل له : إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً ، فاتخذ خاتماً من فضة ، ونقش فيه : « محمد رسول الله » . وصورته :

الله
رسولُ
محمدٌ

---

(١) أحكام الخواتم : ٣٨ .

(٢) المقدمة (٢/٦٤٢ و ٦٤٣) .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر (١/٢٩٤) .

(٤) مروج الذهب (١/٣٠٧ و ٣٠٨) .

قال البخاري : جعل ثلاث كلمات في ثلاثة أسطر ، وختم به ، وقال : « فلا ينقشنّ أحدٌ على نقشِهِ » .

قال : وتختّم به أبو بكر وعمر وعثمان ، ثم سقط من يد عثمان في بئر أريس [١] ، وكانت قليلة الماء ، فلم يدرك قعرها ، وصنع عثمانُ آخرَ على مثله .

صورة من كتابه ﷺ إلى المنذر بن ساوى

ويُرى في أسفله : خاتمه ﷺ

والنقش على الخاتم نوع من النقوش التي زخر بها التاريخ ، ومن أبرزها : النقش على القباب والأبواب ، والمقابر ، وأواني الذهب والفضة ، والأقلام ، والدراهم والدنانير ، والأقداح ، والأقمصة ، والأعلام ، والستور والبسط ، وراحة اليد ، والقناني ، وأمثالها [٢] .

لكن النقش على الخاتم يمتاز بأنه الأقرب إلى ناظري الإنسان ، ومن ثمّ فهو الأكثر اهتماماً ، ويمتاز بالاختصار ، والدقة ، وإصابة الهدف .

---

(١) انظر صحيح البخاري ؛ كتاب اللباس : باب نقش الخاتم ، وما بعده ، وصحيح مسلم ؛ كتاب اللباس والزينة : باب لبس النبي ﷺ خاتما من ورق ، وما بعده .

(٢) انظر الأبواب الأخيرة من الموشى ، للوشاء .

الضوابط الشرعية في لبسه :

* ذهب الجمهور من العلماء إلى حرمة التختم بالذهب للرجال دون النساء [١] ، فقد روى مسلم عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ رأى خاتماً من ذهب في يد رجل ، فنزعه فطرحه وقال : « يعمد أحدكم إلى جمرة من نار فيجعلها في يده » ، فقيل للرجل بعد ما ذهب رسول الله ﷺ : « خذ خاتمك انتفع به » ، قال : لا والله لا آخذه أبداً وقد طرحه رسول الله ﷺ [٢] .

* أما التختم بالفضة فيجوز للرجل [٣] . « بل يُسنّ ما لم يبلغ حدّ الإسراف ، والأفضل جعله في اليد اليمنى ، ولبسه في الخنصر ، لما روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وفيه : « ... ثمّ اتخذ رسول الله ﷺ خاتماً من فضة ، فاتخذ الناس خواتيم الفضة ، فلبس الخاتم بعد النبي ﷺ أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، حتى وقع من عثمان في بئر أريس » [٤] .

أنواع النقوش :

يمكن لي بعد أن جمعتُ كمّاً كبيراً من تلك النقوش أن أصنّفها إلى أصناف خمسة : نقوش رسمية - ونقوش للاعتبار - ونقوش مصوّرة - ونقوش طريفة - ونقوش غزلية.

١ - نقوش رسمية : وهي التي يختم بها الكتاب أو الرسائل الرسمية أو الشخصية، وتكون عادة مشتملة على اسم الشخص أو كنيته أو لقبه ، ومنها :

---

(١) انظر : المغني لابن قدامة (١٠/٣٤٥) ، الفقه الإسلامي وأدلته (٣/٥٤٧) ، فقه السنة (٢/٣٩) .

(٢) صحيح مسلم ؛ كتاب اللباس والزينة : باب تحريم خاتم الذهب على الرجال .

(٣) انظر : المغني لابن قدامة (١٠/٣٤٥) ، الفقه الإسلامي وأدلته (٣/٥٤٧) ، فقه السنة (٢/٣٩) .

(٤) تربية الأولاد في الإسلام (٢/٦٩٩) ، وانظر الحديث في صحيح البخاري ؛ كتاب اللباس : باب خاتم الفضة .

الاسم	نقش الخاتم	المصدر
رسولنا الحبيب محمد ﷺ	محمد رسول الله	صحيح البخاري؛ كتاب اللباس : باب نقش الخاتم، وما بعده ، وصحيح مسلم ؛ كتاب اللباس والزينة : باب لبس النبي ﷺ خاتما من ورق ، وما بعده .
عبد الله بن عمر	عبد الله بن عمر	مصنف عبد الرزاق (٣٤٧/١)، والسير (٢١٣/٣) .
أسامة بن زيد	حِبّ رسول الله	مشاهير علماء الأمصار (٣٠) ، المستدرك (٦٥٣٢) ، مجمع الزوائد (٢٧٢٩).
القاسم بن محمد	اسمه	الطبقات الكبرى (١٩٠/٥) .
محمد بن سيرين	(أبو بكر) كنيته	السير (٦١٨/٤)، تاريخ الإسلام للذهبي (حوادث ١٠١-١٢٠هـ) صـ ٢٤٦ .
الخليفة العباسي المأمون	عبد الله بن عبيد الله	السير (٢٩٠/١٠) ، وسمت النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي (١١٤١) ، تاريخ الخلفاء (٣١٥).

٢- نقوش للاعتبار :

داود ؑ	نقش خطيئته في كفه كي لا ينساها	تاريخ الطبري (٤٨١/١) .
موسى ؑ	لكل أجل كتاب	أحكام الخواتم (١١٢) .
لقمان	الستر لما عاينت أحسن من إذاعة ما ظننت	إحياء علوم الدين (٣٥٧/٢) .
حاتم الطائي [١]	جُدْ تسدْ	البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (٤٦٢).
أبو بكر الصديق	عبد ذليل لرب جليل	الاستيعاب (٩٧٧/٣) ، الرياض النضرة في مناقب العشرة (١٦١) .

(١) هو حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي القحطاني (أبو عدي) : جاهلي ، يُضرب المثل بجوده ، مات على جبل عوارض ، وقبره عليه ، أرخوا وفاته في السنة الثامنة بعد مولد النبي ﷺ . الأعلام (١٥١/٢) .

نفسه	نعم القادر الله	أحكام الخواتم (١١٢)، الاستيعاب (٩٧٧/٣)، أنساب الأشراف (٢٥٢٨) ، العقد الفريد (١٠١١) ، تاريخ الطبري (٣٥٢/٢) .
عمر بن الخطاب	كفى بالموت واعظاً يا عمر	أحكام الخواتم (١١٢) ، الاستيعاب (١١٤٦/٣)، تهذيب الكمال (٣٢٣/٢١).
نفسه	آمنت بالله الذي خلقني	الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة للبري (٥٢٦) .
عثمان بن عفان	لتصبرنّ أو لتندمنّ	أحكام الخواتم (١١٤)، مآثر الإنافة (٩٥/١)، التنبيه والإشراف (١٨٦)، محاضرة الأبرار (٦٥/١) .
نفسه	آمنتُ بالذي خلق فسوّى	أحكام الخواتم (١١٢) ، كنز العمال (٢٣٤٨) ، محاضرة الأبرار (٦٥/١) .
علي بن أبي طالب	الله الملك ، وعليّ عبده	أحكام الخواتم (١١٣) .
نفسه	الله الملك الحق المبين	أحكام الخواتم (١١٢) .
نفسه	الملك لله الواحد القهار	أحكام الخواتم (١١٢) ، تاريخ القضاعي (١٩٤) ، مآثر الإنافة (١٠١/١) .
نفسه	من ياقوت « لا إله إلا الله الملك الحق المبين »	أحكام الخواتم (١١٩)، كنز العمال (١٩٠٤).
نفسه	من الفيروزج « الله الملك »	أحكام الخواتم (١١٩)، كنز العمال (١٩٠٤).
نفسه	من الورق « نعم القادر الله »	عيون الأخبار (٣٠٢/١) ، وكنز العمال (١٩٠٤) .
نفسه	من الحديد الصيني « العزة لله جميعاً »	أحكام الخواتم (١١٩) ، وفي كنز العمال (١٩٠٤) بدون جميعاً .
نفسه	من العقيق « ما شاء الله لا قوة إلا بالله أستغفر الله »	أحكام الخواتم (١١٩)، كنز العمال (١٩٠٤).

يزيد بن معاوية	ربنا الله	أحكام الخواتم(١٢٠)، تاريخ القضاعي(٢٠٧)، مآثر الإنافة (١/١١٧)، محاضرة الأبرار(١/٦٧).
معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان	الدنيا غَرور	أحكام الخواتم (١٢٠) ، محاضرة الأبرار (١/٦٧) ، تاريخ القضاعي (٢١٠) ، وفي مآثر الإنافة (١/١٢٢) : (غرورة) .
نفسه	بالله يثق معاوية	مختصر تاريخ دمشق (٢٥/١١١) .
سعيد بن جبير	عز ربي واقتدر	الطبقات الكبرى (٦/٢٥٨) .
مروان بن الحكم ابن أبي العاص [١]	الله ثقتي ورجائي	أحكام الخواتم (١٢١) ، تاريخ القضاعي (٢١٥) ، مآثر الإنافة (١/١٢٥) .
عبد الملك بن مروان	آمنت بالله مخلصاً	أحكام الخواتم (١٢١) ، تاريخ القضاعي (٢١٩) ، مآثر الإنافة (١/١٢٨) .
الوليد بن عبد الملك بن مروان	يا وليد إنك ميت ومحاسب	أحكام الخواتم (١٢٢) ، تاريخ القضاعي (٢٢٤) ، مآثر الإنافة (١/١٣٣) ، محاضرة الأبرار (١/٦٩) .
عمر بن عبد العزيز	اغز غزوة تجادل عنك يوم القيامة	أحكام الخواتم (١٢٢) .
نفسه	لا إله إلا الله وحده لا شريك له	أحكام الخواتم (١٢٢) ، مختصر تاريخ دمشق (١٩/١١١) .
نفسه	الوفاء عزيز	أحكام الخواتم (١٢٣) ، المنتظم (٧/٣٤) .
يزيد بن عبد الملك بن مروان.	قني السيئات يا عزيز	أحكام الخواتم (١٢٣) ، تاريخ القضاعي (٢٣٤) ، مآثر الإنافة (١/١٤٧) .

(١) رابع خلفاء بني أمية ، توفي سنة (٦٥ هـ) . مآثر الإنافة (١/١٢٤ و ١٢٥) .

هشام بن عبد الملك بن مروان	الحكم للحَكَم الحكيم	تاريخ القضاعي (٢٣٧) ، مآثر الإنافة (١٥١/١)، مختصر تاريخ دمشق (١٠٤/٢٧).
الوليد بن اليزيد ابن عبد الملك	يا وليد احذر الموت	تاريخ القضاعي (٢٤٠) ، مآثر الإنافة (١٥٦/١) ، محاضرة الأبرار (٧٢/١) .
يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان	يا يزيد قم بالحق تصبه	أحكام الخواتم (١٢٤) ، وفي تاريخ القضاعي (٢٤٢)، ومآثر الإنافة (١٥٩/١)، بدون : تصبه، وفي محاضرة الأبرار (٧٢/١) : تنصر، بدل تصبه.
إبراهيم بن الوليد[1]	توكلت على الحي القيوم	تاريخ القضاعي(٢٤٤)، مآثر الإنافة (١٦١/١).
نفسه	إبراهيم يثق بالله	مختصر تاريخ دمشق (١٧٣/٤) .
مروان بن محمد [2]	اذكر الله يا غافل	تاريخ القضاعي (٢٤٨) ، مآثر الإنافة (١٦٣/١) ، وفي أحكام الخواتم لابن رجب : كلمة الموت ، بدل لفظ الجلالة .
أبو عمرو بن العلاء	وإنَّ امرأدنياه أكبر همه لمستمسك منها بحبل غرور	أحكام الخواتم (١٣٧) ، وفيات الأعيان (٣١٨/٣) ، تهذيب الكمال (٦٨٢٤) .
أبو العباس السفاح	الله ثقة عبد الله ، وبه يؤمن	أحكام الخواتم (١٢٥)، تاريخ القضاعي(٢٥٦)، مآثر الإنافة (١٧١/١)، العقد الفريد (١١٣/٥).
أبو جعفرالمنصور	اتّق الله ، فإنك ترد فتعلم	محاضرة الأبرار (٧٥/١) .
الجنيد	إن كنت تأمله فلا تأمنه	سير أعلام النبلاء (٦٨/١٤) ، النجوم الزاهرة (٦٠٥) .

(١) هو إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك بن مروان : تولى خلافة بني أمية بعد أخيه يزيد بن الوليد الناقص ، قتل - كما قيل - سنة (١٣٢ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٤٤) ، مختصر تاريخ دمشق (١٧٢/٤ ، ١٧٣) ، مآثر الإنافة (١٦٠/١-١٦٢) .

(٢) آخر خلفاء بني أمية ، قُتل عام (١٣٢ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٤٦-٢٤٨) ، مآثر الإنافة (١٦٢/١-١٦٨) .

الإمام الشافعي	كفى بالله ثقة لمحمد بن إدريس	الطبقات للشعراني (٦٦) .
المهدي [١]	حسبي الله	تاريخ القضاعي (٢٦٥) ، مآثر الإنافة (١٨٤/١) .
الهادي [٢]	الله ربي	تاريخ القضاعي (٢٦٨) ، العقد الفريد (١١٦/٥) .
عبد الأعلى بن مسهر [٣]	عبد الأعلى قل الحقّ	ترتيب المدارك للقاضي عياض : ٢٨٦.
هارون الرشيد	كن من الله على حذر	أحكام الخواتم (١٢٦) ، تاريخ القضاعي (٢٧١) ، العقد الفريد (١١٧/٥) . روي : « مع » بدل « من » .
نفسه	العظمة والقدرة لله	تاريخ القضاعي (٢٧١) ، محاضرة الأبرار (٧٦/١) .
أبو نواس الشاعر	من عقيق مربع : « تعاظمني ذنبي فلما عدلته بعفوك ربي كان عفوك أعظما»	عيون الأخبار (٣٠٣/١) .
نفسه	من حديد صيني : « الحسن يشهد أن لا إله إلا الله مخلصاً » ، فأوصى عند موته بأن يقلع الفص ويغسل ويجعل في فمه	عيون الأخبار (٣٠٣/١) .

---

(١) المهدي هو محمد بن أبي جعفر المنصور (المهدي) : ثالث خلفاء بني العباس ، توفي سنة (١٦٨ هـ) . مآثر الإنافة (١٨٣/١-١٨٩) .

(٢) هو موسى الهادي بن محمد المهدي : خليفة عباسي ، توفي عام (١٧٠ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٦٨) .

(٣) عبد الأعلى بن مسهر بن عبد الأعلى الغساني : الفقيه المحدث ، شيخ الشام في وقته ، امتحن في مسألة خلق القرآن ، فثبت ، توفي عام (٢١٨ هـ) . نزهة الفضلاء (٨٧١/٢) .

الأمين بن الرشيد	محمد واثق بالله	العقد الفريد (١١٨/٥) .
نفسه	لكلّ عمل ثواب	محاضرة الأبرار (٧٦/١) .
نفسه	سائل الله لا يخيب [١]	التنبيه والإشراف (٣٤٩) .
المأمون	سل الله يُعطك	أحكام الخواتم (١٢٧) ، تاريخ القضاعي (٢٨٣) ، العقد الفريد (١١٩/٥) .
نفسه	الموت حقّ	محاضرة الأبرار (٧٧/١) .
المقتدر	الحمد لله الذي ليس كمثله شيء وهو على كلّ شيء قدير	العقد الفريد (١٢٨/٥) .
الواثق [٢]	الله ثقة الواثق	أحكام الخواتم (١٢٧) ، تاريخ القضاعي (٢٩٠) .
المهتدي [٣]	من تعدّى الحقّ ضاق مذهبه	أحكام الخواتم (١٢٩) ، نهاية الأرب للنويري (٧٨٢) ، تاريخ القضاعي (٣٠٤) ، العقد الفريد (١٢٥/٥) .
أبو العتاهية	سيكون الذي قُضي سخط العبد أم رضي	محاضرات الأدباء (٤٧٣) .
العزيز بالله [٤]	بنصر العزيز الجبار ينتصر الإمام نزار	تاريخ القضاعي (٣٦٧) .
المتوكل	على إلهي اتكالي	أحكام الخواتم (١٢٨) ، تاريخ القضاعي (٢٩٢) ، العقد الفريد (١٢٢/٥) .

(١) قطعة من بيت لعبيد بن الأبرص (جاهلي) : مَنْ يسأل الناس يحرموهُ وسائلُ الله لا يخيبُ
ديوانه صـ ١٥ .

(٢) هو ابن المعتصم بن الرشيد : خليفة عباسي ، مات عام (٢٣٢ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٨٩) .

(٣) المهتدي هو ابن الواثق الخليفة العباسي ، مات عام (٢٥٦ هـ) . العقد الفريد (١٢٥/٥) .

(٤) العزيز بالله أبو المنصور نزار بن المعز الخليفة الفاطمي : مات عام (٣٨٦ هـ) . تاريخ القضاعي (٣٦٥ و ٣٦٦) .

أبو مزاحم (موسى الخاقاني) (١)	دن بالسنن موسى تعن	تاريخ بغداد (١٣/٥٩) ، والمنتظم (١٣/٣٧٢) .
بهرام	بالأفعال تعظم الأخطار	البدء والتاريخ (٣/١٦٥) .
محمد التميمي (٢)	من كمال المكارم اجتناب المحارم	التدوين في أخبار قزوين (١/٤٠٨) .
فيثاغورس	شر لا يدوم خير من خير لا يدوم (٣)	عيون الأنباء في طبقات الأطباء (١/٦٦) .
المنتصر (٤)	يؤتى الحذِرُ من مأمنه (٥)	أحكام الخواتم : ١٢٨ ، تاريخ القضاعي : ٢٩٥، العقد الفريد ٥ / ١٢٣.
نفسه	أنا من آل محمد ، الله وليّي ومحمد	تاريخ القضاعي (٢٩٥) ، العقد الفريد (٥/١٢٣) .
المستعين (٦)	في الاعتبار غنى عن الاختبار	أحكام الخواتم : ١٢٨ ، تاريخ القضاعي : ٢٩٨ ، العقد الفريد ٥ / ١٢٤.
المعتز (٧)	الحمد لله ربّ كلّ شيء، وخالق كلّ شيء	العقد الفريد (٥/١٢٤) ، وتاريخ القضاعي (٣٠١) ، وفيه : « على » بدل « ربّ » .

(١) هو موسى بن عبد الله بن يحيى بن خاقان (أبو مزاحم) : كان أبوه وزير المتوكل ، مات سنة (٣٢٥ هـ) . المنتظم (١٣/٣٧٢) .

(٢) هو محمد بن عبد الكريم التميمي القزويني : توفي سنة (٥٨٠ هـ) . التدوين في أخبار قزوين (١/٤٠٨) .

(٣) أي : شر ينتظر زواله ألذ من خير ينتظر زواله .

(٤) المنتصر هومحمد بن جعفر المتوكل : الخليفة العباسي ، مات عام (٢٤٨ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٩٥) .

(٥) « من مأمنه يؤتى الحَذِر » من أمثال أكثم بن صيفي التميمي ، أي أنّ الحَذر لا يدفع المقدور عن صاحبه . انظر : جمهرة الأمثال للعسكري (٢/٢٧١) ، ومجمع الأمثال للميداني (٢/٣٦٦) .

(٦) المستعين هو الخليفة العباسي أحمد بن محمد المعتصم : مات عام (٢٥٢ هـ) . تاريخ القضاعي (٢٩٧) .

(٧) المعتز هو ابن المتوكل : خليفة عباسي ، مات عام (٢٥٥ هـ) . العقد الفريد (٥/١٢٤) .

المعتمد [(١)]	السعيد من وُعظ بغيره [(٢)]	أحكام الخواتم (١٢٩) ، و تاريخ القضاعي (٣٠٩) ، وفي العقد الفريد (١٢٦/٥) : « كُفي » بدل « وعظ » .
نفسه	المعتمد على الله يعتمد	التنبيه والإشراف (٣٦٩) .
المعتضد [(٣)]	الاضطرار يُزيل الاختيار	أحكام الخواتم (١٣٠) ، تاريخ القضاعي (٣١٢) ، العقد الفريد (١٢٦/٥) .
نفسه	توكلْ تُكفَ	محاضرة الأبرار (٨١/١) .
القاهر بن المعتضد	يا أملي اختمْ بخير عملي	محاضرة الأبرار ١ / ٨٢ .
المكتفي [(٤)]	بالله عليّ بن أحمد يكتفي	أحكام الخواتم (١٣٠) ، تاريخ القضاعي (٣١٤) ، والعقد الفريد (١٢٧/٥) .
نفسه	المكتفي آمن	أحكام الخواتم (١٣٠) .
المقتدر [(٥)]	الحمد الله الذي ليس كمثله شيء وهو خالق كل شيء	أحكام الخواتم (١٣٠ و ١٣١) ، التنبيه والإشراف (٢٣٥)، تاريخ القضاعي (٣١٨) .
الراضي بن المقتدر	مُنّ بالرضا	محاضرة الأبرار (٨٢/١) .

---

(١) هو أحمد بن المتوكل على الله جعفر بن المعتصم : خليفة عباسي ، مات عام (٢٧٩ هـ) . نزهة الفضلاء (١٠٣٤-١٠٣١/٣) .

(٢) قيل : إنّ أول من قالها مرثد بن سعد ، فذهبتْ مثلاً (مجمع الأمثال للميداني ١ / ٤٣٥) ، وقيل : بل هو من قول الحارث بن كلدة :

إنّ السعيد له في غيره عظة   وفي الحوادث تحكيم ومعتبرُ

جمهرة الأمثال للعسكري (٥١٢/١ و ٥١٣) .

(٣) المعتضد هو أحمد بن الموفق بن المتوكل : خليفة عباسي ، مات عام (٢٨٩ هـ) . العقد الفريد (١٢٦/٥) .

(٤) المكتفي هو الخليفة العباسي علي بن أحمد المعتضد : مات عام (٢٩٥ هـ) . تاريخ القضاعي (٣١٣) ، والعقد الفريد (١٢٦/٥) .

(٥) المقتدر بالله هو الخليفة العباسي جعفر بن المعتضد : مات عام (٣٢٠ هـ) . تاريخ القضاعي (٣١٦) .

الناصر لدين الله [١]	رجائي من الله عفوه	سير أعلام النبلاء (٢٢/١٩٣) ، النجوم الزاهرة (٦/٢٦١) .
الظاهر بأمر الله [٢]	راقب العواقب	أحكام الخواتم (١٣٣) .
المعز لدين الله [٣]	بتوحيد الإله الصمد دعا الإمام معدّ	تاريخ القضاعي (٣٦٤) .
المستنصر بالله [٤]	بنصر السميع العليم ينصر الإمام أبو تميم	نهاية الأرب (٦٤٣٧) .
مالك	حسبي الله ونعم الوكيل	الديباج المذهب لابن فرحون (١٥) .
صهيب بن منيع (قاضي أشبيلية)	يا علیماً بكل عيب كن رفيقاً لصهيب [٥]	الحلة السيراء (١/٢٣٧) .
زيد بن علي	اصبر تؤجر ، اصدق تنج	المواعظ والاعتبار (١٨٧٠) .
ابن العميد	تبْ تنجُ ، أنبْ تفزْ	ربيع الأبرار (٢٠٢) .
ذو اليمينين طاهر ابن الحسين [٦]	وضع الخد للحق عزّ	ربيع الأبرار (٣/٢٧٩) ، عيون الأخبار (١/٣٠٣) .

(١) الناصر لدين الله هو الخليفة العباسي أبو العباس ، أحمد بن المستضيء بأمر الله : طالت خلافته حتى بلغت (٤٧) سنة ، توفي عام (٦٢٢ هـ) . سير أعلام النبلاء (٢٢/١٩٢-٢٤٣) .

(٢) الظاهر بأمر الله هو محمد بن الناصر : حمدت سيرته ، مات عام (٦٢٣ هـ) . نزهة الفضلاء (٤/١٦٩٠ و ١٦٩١) .

(٣) هو المعز لدين الله ، أبو تميم معدّ بن المنصور بالله : مات عام (٣٦٥ هـ) . تاريخ القضاعي (٣٦٢) .

(٤) المستنصر بالله هو أبو تميم بن معدّ بن الظاهر : خليفة فاطمي ، مات عام (٤٨٧ هـ) . تاريخ القضاعي (٣٩٢) .

(٥) في المصدر المذكور : « يا علیماً كلّ عيب ، كن رفيقاً لصهيب » ، عدّى علیماً بنفسها ، وفعيلٌ لا تتعدى بنفسها ، بل تتعدى بالباء ، قال تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ١١٥] ، ولم ترد في القرآن الكريم متعدية إلا باللام ، أما « رفيقاً » فيمكن أن تتعدى باللام وبالباء وبعلى ، قال صاحب اللسان [رفق] : « رفق بالأمر وله وعليه » .

(٦) ذو اليمينين: لقب طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق، أحد قواد المأمون الكبار،كان أعور العين اليسرى، لقبه المأمون بذي اليمينين، لأن كلتا عينيه يمين. تاريخ الإسلام (٣٣٩١)، الأنساب للسمعاني (٨٧٧).

ابن داود [1]	وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون	تزيين الأسواق في أخبار العشاق (٢/٥٣٩) .
نفسه	ولنصبرنّ على ما آذيتمونا	تزيين الأسواق في أخبار العشاق (٢/٥٣٩) .
الخليفة العباسي المستنجد	من أحب نفسه عمل لها	سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/٤١٣) .
بعض الحكماء	التقلّل خير من التذلّل	الموشى (١٦٣) .
بعض الحكماء	السلامة خير من الندامة	الموشى (١٦٣) .
بعض الحكماء	الفرار قبل الحصار	الموشى (١٦٣) .
بعض الحكماء	الرجوع قبل الوقوع	الموشى (١٦٣) .
بعض الحكماء	بطول التجارب تكشف المآرب	الموشى (١٦٤) .
إبراهيم بن أيوب الحوراني الزاهد	ثبتَ الحبُّ ودام ، وعلى الله التمام	تاريخ الإسلام (٣٩٧٩) .
بعض الحكماء	طول الاعتبار من حسن الاختيار	الموشى (١٦٤) .
بعض الحكماء	من قدّم هواه دام أساه	الموشى (١٦٤) .
بعض الحكماء	من تداوى بدائه لم يصل إلى شفائه	الموشى (١٦٤) .
بعض الحكماء	من ودّك لأمر ولّى بعد انقضائه	المقاصد الحسنة (٣٩٥) .
عائذ بن كيسان	عائذ بالله عائذ	تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس لابن الفرضي (١/٣١٢) .
بعض الحكماء	أعددتُ لذنبي حسنَ ظني بربي	الموشى (١٦٣) .
بعض العارفين	ولعلّ طرفك لا يدور وأنت تجمع للدهور	أحكام الخواتم (١٣٧) .

(١) هو محمد بن داود بن علي المعروف بالفقيه الأصفهاني . تزيين الأسواق (٢/٣٣٣) .

٣- نقوش مصورة [١] :

الحسن	خطوط مثل خاتم سليمان	مصنف عبد الرزاق (١٩٤٧٨) .
أنس بن مالك [٢]	أسد رابض	سير أعلام النبلاء (٣/٤٠٣) .

---

(١) لحظتُ - وأنا أستعرض نقوش خواتم الصحابة ﷺ - أن نقوش بعضهم تحمل تصاوير لذوات أرواح ، علماً بأنه قد ورد النهي عن ذلك في نصوص صحيحة كثيرة ؛ منها :

ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « من صوّر صورة في الدنيا كُلّـف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح ، وليس بنافخ » ، وما أخرجاه عن أبي طلحة ﷺ عن النبي ﷺ قال : « إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة » ، واستثنى « رقماً في ثوب » .

وقد قلتُ - بادئ ذي بدء - إن هذه النقوش وردت في كتب تاريخية ، وأكثر الكتب التاريخية لا تعير كبير عناية للسند ومدى قوته ، لذلك فثبوتها غير مؤكد ، لكنني وقفتُ على بعضها ثابت السند ، فقد جاء في مصنف عبد الرزاق : عن معمر عن قتادة ، عن أنس وأبي موسى أنّ عبد الله بن مسعود ﷺ كان نقش خاتمه كركي له رأسان .

قال ابن بطال : وهذا وإن كان صحيحاً ، فلا حجة فيه لإباحة ذلك، لترك الناس العمل به ، ولنهيه ﷺ عن التصوير . وقال ابن رجب في أحكام الخواتم : « وإن نقش عليه صورة حيوان لم يجز للنصوص الثابتة المستفيضة في تحريم التصوير ... ولكن هل يحرم لبسه أو يكره ؟ فيه وجهان لأصحابنا » .

ومما يشفي بعض الغليل ما قاله الحكيم الترمذي : « وأما قوله : (ونهى أن ينقش الحيوان في الخواتيم) ، لأنه إذا نقش يحول صورة » .

وأما ما جاء من الأخبار في نقش من لبس من الصحابة و التابعين الخواتيم التي فيها هذه النقوش ، سمعت سفيان بن وكيع يقول : سمعت أبي يقول - لما حدث بهذه الأحاديث - : « إن هذه خواتيم العجم ، فلما فتحوا كور الأعاجم غنموها، فإنما لبسوها من أجل أنها غنيمة ، ولم يعبؤوا بذلك النقش » .

انظر : صحيح البخاري ؛ كتاب اللباس : باب مَنْ صور صورة ، وباب من كره القعود على الصورة ، وصحيح مسلم ؛ كتاب اللباس والزينة : باب تحريم تصوير صورة الحيوان . و أحكام الخواتم لابن رجب (١٣٧ و ١٣٨) ، والمنهيات للحكيم الترمذي (٢١٠ و ٢١١) ، وحياة الحيوان الكبرى للدميري (٢/٢٢٠) .

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر ، أبو حمزة الأنصاري : خادم رسول الله ﷺ ، وآخر أصحابه موتاً ، توفي عام (٩٣ هـ) على الأصح . سير أعلام النبلاء (٣/٣٩٥-٤٠٦) .

نفسه	كركي [١] له رأسان	أحكام الخواتم (١٤٤ب) ، سير أعلام النبلاء (١٦/٧) ، مصنف عبد الرزاق (١٣٦١) .
ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري	أسدان بينهما رجل يلحسان ذلك الرجل [٢]	البداية (٦٣/٢) .
عمران بن حصين [٣]	تمثال رجل ، متقلّداً لسيف	سير أعلام النبلاء (٥١٠/٢) ، تاريخ الإسلام (حوادث ٤١-٦٠ هـ) صـ٢٧٦ .
شريح	أسدان بينهما شجرة [٤]	الطبقات الكبرى (١٣٩/٦) .
أبو موسى الأشعري	أسد بين رجلين	سير أعلام النبلاء (١٦/٧) ، ومصنف عبد الرزاق (١٣٦٠) .
النعمان بن مقرن [٥]	إبل باسط إحدى يديه قابضة الأخرى	مشاهير علماء الأمصار (٧٥) .

(١) الكركي : طائر كبير ، أغبر اللون ، طويل العنق والرجلين ، أبتر الذنَب ، قليل اللحم ، يأوي إلى الماء أحياناً ، يستعمل دماغه ومرارته في علاج بعض الأمراض . انظر تاج العروس والمعجم الوسيط : كرك .

(٢) يقال : إن هذا النقش هو نقش دانيال عليه السلام ، عاش في زمن ملك قال له المنجمون : إن ملكه ينتهي على يد طفل يولد حديثاً ، فأمر بقتل كل طفل يولد ، إلا أنهم ألقوا الطفل دانيال في أجمة الأسد ، فبات الأسد ولبوته يلحسان ذلك الطفل ، فوجدته أمه على هذه الحالة ، فأخذته ، فنجاه الله تعالى ، فنقش دانيال صورته وصورة الأسدين في خاتمه لئلا ينسى نعمة الله عز وجل عليه . قال ابن كثير في البداية والنهاية (٦٣/٢) : « إسناد حسن » ، وانظر في القصة : أحكام الخواتم (١٨٦ و ١٨٧) .

(٣) هو عمران بن حصين، أبو نجيد الخزاعي : صحابي جليل ، توفي سنة (٥٢ هـ) . سير أعلام النبلاء (٥٠٨/٢-٥١٢) .

(٤) جاء في أخبار القضاة لوكيع (٣٦١) : « كره شريح أن ينقش على الخاتم شيئاً فيه الروح » .

(٥) النعمان بن المقرّن المزني : صحابي جليل ، ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه الجيش ، توفي بنهاوند عام (٢١ هـ) . مشاهير علماء الأمصار (٧٥) .

٤- نقوش طريفة:

أبو العبر (الهزلي)	توفي جحا يوم الأربعاء	جمع الجواهر في الملح والنوادر (٦٠).
بنان الطفيلي [١]	مالكم لا تأكلون	نهاية الأرب للنويري (٧٨٢)، التذكرة الحمدونية لابن حمدون (٢٠٥٠) .
عبد الأعلى بن مسهر	« أبرمتَ فقمْ » ، أي : فإذا استثقل إنساناً أراه الخاتم	أحكام الخواتم (١٣٦) ، مختصر تاريخ دمشق (١٤٦/١٤) .

٥- نقوش غزلية :

بعضهم	تمنّيتُ القيامة ليس إلا لألقى منْ هويتُ على الصراط	تزيين الأسواق في أخبار العشاق (٥٣٩/٢) .
بعضهم	أحبّ من يهواني برغم من ينهاني	الموشى للوشاء (١٦٣) .
بعضهم	عدل فقتل	الموشى (١٦٥) .
بعضهم	القبر أفسح من الهجر	الموشى (١٦٤) .
بعضهم	من مُنِعَ من الوصال قنع بالخيال	الموشى (١٦٤) .

خصائص أدب النقوش :

تمتاز العبارات المنقوشة على الخواتم بما يأتي :

١- الاختصار : حيث إن المساحة المكانية للخاتم لا تتسع للكلمات الكثيرة ، والشروح .

نأخذ منها نماذج :

* في الاعتبار غنى عن الاختبار : أي أنْ تأخذ العبرة مما وقع لغيرك خير لك من أن

---

(١) هو عبد الله بن عثمان : يكنى أبا الحسن ، أصله مروزي ، أقام ببغداد ، والطفيلي : نسبة إلى طُفيل الأعراس (رجل من أهل الكوفة من بني عبد الله بن غطفان ، كان يأتي الولائم دون أن يُدعى إليها) . انظر : نهاية الأرب للنويري (٧٨٢) ، ولسان العرب : « طفل » .

تدخل التجربة نفسها ، ثم بعدها تعتبر ، لأن الثانية هذه تكلفك عناء ومشقة أنت في غنى عنها ، ففي الاعتبار مما وقع لغيرك غنى لك عن دخول ميدان الاختبار .

* راقب العواقب : أي لا تدخل في أمر من الأمور قبل أن تعرف عاقبته ، فقبل أن تغامر في دخول البئر عليك أن تفكر كيف تخرج منها .

* الاضطرار يزيل الاختيار : أي في حال وقوع الإنسان تحت ضغط الضرورة ، فإنه يفقد حرية الاختيار بين البدائل ، بل إن الضرورة ليس – فقط – تزيل الاختيار ، بل تبيح الممنوع ، والقاعدة الشرعية « الضرورات تبيح المحضورات » معروفة .

* التقلّل خير من التذلّل : أن يعيش الإنسان في قلة من العيش ، خير له من أن يعرّض نفسه للإهانة والذلة .

* من قدّم هواه دام أساه : إذا أعطى الإنسان نفسه هواها ، من غير ضوابط شرعية وأخلاقية ، فإنه لا يحصد إلا الندم والأسى .

ومثل : « توكلْ تُكفَ » ، و « الموت حقّ » .

وبعد استعراض نماذج من هذه النقوش ، يتبين لنا بوضوح مدى الاختصار الذي تتميز به وقِصَرَ جُملها ، واقتصارها على المهمّ والضروريّ من الألفاظ المعبّرة الهادفة ، لأن مقصدها الأول هو أخذ العبرة بأوجز عبارة ، وبأقل وقت وأسرعه ، ولأن مساحة الخاتم لا تتسع للكلام المسهب .

٢ – **توخّي تحقيق الهدف** : فإن كان الهدف الاعتبار ،أو كان رسمياً ، أو غزلياً ، أو للطرفة ، كانت هذه العبارة موفية بهذا الغرض ، محققة الهدف المرجوّ ، مؤتية أكلها كلّ حين .

فمن أمثلة الهدف الرسمي : نقش خاتم رسول الله ﷺ (محمد رسول الله) ، حيث تختم به الرسائل الرسمية إلى الملوك والرؤساء ، وبذلك يكون الكتاب موثقاً .

وإن كان الهدف الاعتبار منحت تلك العبارات المختصرة ثمارها لطالبيها .

وكذلك إن كان غزلياً كما في : « عدل فقتل » و « القبر أفسح من الهجر » .

أو كان للطرفة مثل نقش عبد الأعلى بن مسهر : « أبرمتَ فقمْ » ، : فإذا استثقل إنساناً أراه الخاتم .

٣– يمثّل النقش نقطة الاهتمام الأول عند صاحبه في الحياة ، ومحطة تركيزه وما يصبو إليه ، لذا يمكننا قراءة مكنون ذلك الشخص واهتمامه في نقش خاتمه ، فهو مرآة شخصيته .

كما رأينا في نقش خاتم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ : « كفى بالموت واعظاً يا عمر » ، الذي أراد أن يقطع الطريق أمام شهوات نفسه وجموحها للدنيا ، بذكر الموت ، ودناءة الدنيا ، فيسمو بها إلى المعالي من الأمور .

وفي نقش حاتم الطائي : « جُدْ تسدْ » ، الذي يعدّ مرآة صادقة لحياة حاتم الذي يُضرب به المثل في جوده وكرمه .

وفي نقش : « وضعُ الخدّ للحقِّ عزّ » ، الذي يمثّل تواضع صاحبه ، وخفض جناحه للمسلمين .

٤– يعدّ أدب النقش على الخاتم من عيون الأدب في دقة تعبيره . كما في نقش : « الوفاء عزيز » ، و « الدنيا غرور » ، و « علمت فاعمل » .

٥– يمتاز هذا الأدب بالصدق والواقعية ، والبعد عن النفاق والمداهنة في أغلبه، لأنه يمثّل التعبير عن خلجات النفس ، وأخذ العبرة ، والاستماع إلى صوت العقل والتجربة ، مثل : « اذكر الله يا غافل » ، « قني السيئات يا عزيز » ، « بطول التجارب تكشف المآرب » ،

« وإنَّ امرءاً دنياه أكبر همه لمستمسك منها بحبل غرور » .

وهكذا يتضح لنا أن هذه النقوش – في أغلبها – تتسم بالصدق والواقعية ، والبعد عن المداهنة للآخرين .

٦– تقتبس النقوش من القرآن الكريم والسنة النبوية كثيراً ، وتستمدّ منهما النور الذي تهتدي به في طريق الحياة ، فهما مصدرا التلقّي عن الله ، وعليهما يبني المسلم منهجه .

من أمثلة الاقتباس هذا : القوة لله جميعاً ﴿ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة : ١٦٥] ، ﴿ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٤] ، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ﴾ [الطلاق : ٣] :

٧- يمتاز أدب النقوش بعمق المعنى الذي يؤثر في النفس، ويجعل الإحساس يهتزّ، لأنه يقف أمام حقائق يجب على الإنسان أن يقف عندها ، ليصحح ما اعوجّ من مسالك حياته .

٨- كذلك يمتاز بالألفاظ العذبة السهلة الممتنعة ، الواضحة المعاني ، التي لا تحتاج إلى معاجم لغوية لفكّ رموزها ، ومعرفة مراد ناقشها .

٩- تكاد النقوش تخلو من المحسنات البديعية ، إلا ما جاء منها عفواً ، من غير تكلّف ، لأنّ أمرها جدّ ؛ لا تزويق في كلماته ، ولا تنميق في عباراته ، بل إنّ هدفه أعلى من ذلك .

هذا وصلّ اللهم وسلمْ على سيدنا وحبيبنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ...

١١- تـاريخ الطبري ؛ تاريخ الأمم والملوك ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) ، تحـ : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف - القاهرة ، ط٥ .

١٢- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس ، للحافظ أبي الوليد عبد الله الأزدي المعروف بـابن الفرضـي (٤٠٣هـ) ، صححه : السيد عزت العطار الحسيني ، مكتبة الخانجي - القـاهرة ، ط٢ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .

١٣- تاريخ القضاعي (الإنباء بأنباء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء) ، للقاضي محمد بن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ) ، تحـ : د. عمر عبد السلام تدمري ، المكتبة العصرية - بيروت ، ط٢ (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م) .

١٤- التدوين في أخبار قزوين ، للمؤرخ عبد الكريم بن محمد القزويني (ت : ٦٢٣ هـ) ، تحـ : الشيخ عزيز الله العطاردي ، المطبعة العزيزية - حيدر آباد ، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م) .

١٥- تربية الأولاد في الإسلام ، لعبد الله ناصح علوان ، دار السـلام للطباعـة والنشـر - القـاهرة ، ط٣٢ (١٤١٩ هـ-١٩٩٩م) .

١٦- تزيين الأسواق في أخبار العشاق ، للطبيب الضرير داود الأنطاكي ، دار ومكتبة الهلال - بـيروت ، ط٢ (١٩٨٦م) .

١٧- التنبيه والإشراف ، لأبي الحسن علي بـن الحسـن بـن علـي المسـعودي ، مكتبـة خيـاط - بـيروت ، (١٩٦٥م) .

١٨- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (٧٤٢هـ) ، تحـ : د. بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .

١٩- جمهرة الأمثال ، لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)، دار الجيل - بيروت ، ط٢ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

٢٠- الحلة السيراء ، لابن الأبار (٦٥٨هـ) ، تحـ : د. حسين مؤنس ، الشركة العربية للطباعة والنشر - القاهرة.

٢١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، للحافظ أبي نعيم الأصفهاني (٤٣٠هـ) ، دار الفكر - بيروت .

٢٢- حياة الحيوان الكبرى ، لكمال الدين محمد بن موسى الدميري (٨٠٨هـ) ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ، ط٣ (١٣٧٦هـ-١٩٥٦م) .

٢٣- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ، للعلامة محمد المحبي ، المطبعة المصرية الوهبية ، (١٢٨٤هـ).

٢٤- ديوان عبيد بن الأبرص ، تحـ : د. حسين نصار ، شركة مصطفى البابي - القاهرة ، ط١ (١٣٧٧هـ-١٩٥٧م) .

٢٥- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار ، تصنيف الإمام محمود بن عمر الزمخشري ، تحـ : د. سليم النعيمي ، انتشارات الشريف الرضي - إيران ، ط١ (١٤١٠هـ) .

المصادر والمراجع [(١)]

١- أحكام الخواتم وما يتعلق بها ، للإمام زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الشيخ شهاب الدين أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) ، تحـ : د. عبد الله بن محمد بن أحمد الطريقي ، مكتبة المعارف - الرياض ، ط١ (١٤١٢هـ-١٩٩١م) .

٢- إحياء علوم الدين ، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٣- أخبار القضاة لوكيع محمد بن خلف بن حيان (٣٠٦هـ) ، عالم الكتب - بيروت .

٤- الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ، تحـ : علي محمد البجاوي ، دار نهضة مصر - القاهرة .

٥- الأعلام ، للعلامة خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط١٢ (١٩٩٧م) .

٦- البداية والنهاية ، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) ، دار أبي حيان - القاهرة ، ط١ (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .

٧- تاريخ الإسلام ، للحافظ الذهبي (٧٤٨هـ) ، تحـ : د. عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط١ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٨- تاريخ بغداد - أو مدينة السلام - منذ تأسيسها حتى (٤٦٣هـ) ، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٩- تاريخ جرجان ، لأبي القاسم حمزة السهمي الجرجاني (٢٧٤هـ) ، عالم الكتب - بيروت ، ط٤ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) .

١٠- تاريخ الخلفاء ، للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) ، تحـ : قاسم الشماعي ومحمد العثماني ، دار القلم - بيروت ، ط١ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

---

(١) ١- إنّ موقع « الوراق » على الشبكة العالمية ، حوى أكثر من مليون صفحة من تراثنا الثريّ ، جَمعَ أمات من المصادر والمراجع ؛ بعضها طُبع بعض أجزائه وبقي أكثره ، وبعضها طُبع قديماً وفُقد . وقد أشرف على هذا الموقع علماء متخصصون .

لذلك قد تجد - أخي القارئ - في ثنايا البحث أسماء لمصادر (وهي قليلة) لم تردْ في قائمة المصادر والمراجع هذه ، اعتماداً على طبعتها في هذا الموقع ، وقد أشرتُ إلى أرقام صفحاتها فيه .

٢- ما تجده في هذه القائمة من مصادر خلتْ من تاريخ الطبع ، فالسبب أنّ هذا المصدر مطبوع بدون تاريخ ... لذا اقتضى التنويه .

٢٦- سير أعلام النبلاء ، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ) ، تحـ : شعيب الأرناؤوط وآخرين ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٤ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٢٧- صحيح البخاري ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) ، اعتنى به : أبو صهيب الكرمي ، بيت الأفكار الدولية - الرياض ، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م) .

٢٨- صحيح مسلم ، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) ، بيت الأفكار الدولية - الرياض ، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م) .

٢٩- ضعيف الجامع الصغير وزيادته ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط٣ (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

٣٠- العقد الفريد ، لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ، تحـ : أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي - بيروت ، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٣١- عيون الأخبار ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) ، دار الكتاب العربي - بيروت .

٣٢- الفقه الإسلامي وأدلته ، د. وهبة الزحيلي ، دار الفكر - دمشق ، ط٣ (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .

٣٣- فقه السنة ، لسيد سابق ، دار الفتح للإعلام العربي - القاهرة ، ومكتبة العبيكان - الرياض ، ط٢١ (١٤١٨هـ-١٩٩٨م) .

٣٤- فيض القدير شرح الجامع الصغير ، للعلامة عبد الرؤوف المناوي ، دار المعرفة - بيروت ، ط٢ (١٣٩١هـ-١٩٧٢م) .

٣٥- الكامل ، للإمام أبي العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥هـ) ، تحـ : محمد أحمد الدالي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط١ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٣٦- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، للعلامة علاء الدين علي المتقي الهندي (٩٧٥هـ) ، مكتبة التراث الإسلامي - حلب .

٣٧- لباب الأنساب والألقاب والأعقاب ، للنسابة أبي الحسن علي بن أبي القاسم البيهقي (ابن فندق) (٥٦٥هـ) ، تحـ : السيد مهدي الرجائي والسيد محمود المرعشي ، نشر مكتبة المرعشي العامة - إيران ، ط١ (١٤١٠هـ) .

٣٨- مآثر الإنافة في معالم الخلافة ، للقلقشندي (٨٢٠هـ) ، تحـ : عبد الستار أحمد فراج ، عالم الكتب - بيروت .

٣٩- مجمع الأمثال ، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني (٥١٨هـ) ، تقديم وتعليق : نعيم حسين زرزور ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١ (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) .

٤٠- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار ، لمحيي الدين محمد بن علي (ابن عربي) (٦٣٨هـ) ، دار صادر - بيروت .

٤١- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، للإمام محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (٧١١هـ) ، دار الفكر - دمشق .

٤٢- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، للرحالة المؤرخ علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦هـ) ، تدقيق : يوسف أسعد داغر ، دار الهجرة - إيران ، ط٢ (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م) .

٤٣- مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار ، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ) ، تحـ : مرزوق علي إبراهيم ، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ، ط١ (١٤٠٨هـ-١٩٨٧م) .

٤٤- المصنف ، للحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ) ، تحـ : حبيب الرحمن الأعظمي ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط٢ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) .

٤٥- المغني ، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة (٦٣٠هـ) ، دار الكتاب العربي - بيروت .

٤٦- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، للإمام الحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ) ، دار الهجرة - بيروت ، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

٤٧- مقدمة ابن خلدون ، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، تحـ : د. علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، ط١ (١٣٧٨هـ-١٩٥٨م) .

٤٨- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ، لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (٥٩٧هـ) ، تحـ : محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية / بيروت ، ط١ (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .

٤٩- المنهيات ، لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي ، تحـ : محمد عثمان الخشت ، مكتبة القرآن - القاهرة .

٥٠- الموشّى ، لأبي الطيب محمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء ، تحـ : رودلف ي برانو ، ليدن ، (١٨٨٦م) .

٥١- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨٧٤هـ) ، مصورة عن دار الكتب - القاهرة .

٥٢- نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي ، د. محمد بن حسن بن عقيل موسى الشريف ، دار الأندلس الخضراء - جدة ، ط١ (١٤١٩هـ-١٩٩٨م) .

٥٣- الوافي بالوفيات ، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، دار النشر فرانز شتايز بفيسبادن ، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) .

الملاحق





صدى الأحمدية

وإن لوردة الخليج العبقة ، ونجمته اللامعة ، وعقيلته *الأحمدية* العذراء كاملَ الحق ومطلق الشرعية في أن تضيف كوكباً درياً إلى باقة النجوم المضيئة التي اقتنتها بعدما اقتنصتها من دورات فلكية سابقة ، وأن تثبت صورة تذكارية جميلة في ألبوم الذاكرة الزمنية الخالدة ، وأن تنحت لنفسها تمثالاً أسطورياً على واجهة المعلمة البارزة في (سادس) محطة لها على طريق رحلتها العلمية الرائدة .

أجل آن لأميرة المجلات أن تحتفل بعيد مولدها الذي لا يخزيها مشهده ، ومَنْ أحق منها بذلك وهي التي ما خرجت علينا بطلعتها الغراء وطالعها الميمون إلا وفاجأتنا بالتحف الأثرية النادرة ، والهدايا العصرية الطريفة ، ونثرت الجواهر ، وعصبت الهام بعمائم السؤدد ، وأكاليل المجد والشرف ؟!

كيف لا تتجلى الأميرة *الأحمدية* وهي عروس اليوم في أفخر منصاتها ، وأفخم هالاتها ، وهي التي شنفت الآذان من أول يوم بأول استهلالة لها ، وكحلت العيون بأول عطر إثمدي صنعته ، وشفت الأنوف الزكمة بأول أريج حرفي شعشعته .

ولله در *الأحمدية* ما أعجب طريقتها التي ابتكرتها ، ونهجها الذي اختارته في الاحتفال بذكرى مولدها الحبيب ! انظروا معي – بالله عليكم – إنها تشعل عند كل محطة شمعة ، على عكس ما هو مألوف من إطفاء الشموع ، إنه مسلك رائع بديع ، وأسلوب ذكي للغاية ! فكأنها أدركت أن الإطفاء آية محو ترمي إلى السير في طريق الفناء ، وأن الإشعال إضاءة وإضافة في طريق الحياة .

وإنْ تعجبْ فعجبٌ أن تكتشف معي اليوم أن أميرتنا العزيزة فضلت أن لا تولد إلا في أول يوم رأى التاريخ فيه النور بعينيه ، لتصبح لدة الزمن وقرينته إلى الأبد ، ولتصبح الأميرة والتاريخ .

الشيخ عبد الله السالم بن المعلى الشنقيطي

باحث في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دبي

أتابع بشوق بالغ وقت صدور مجلة الأحمدية ، لما فيها من بحوث جادة ، ونصوص تراثية ، فضلاً عن جودة الإخراج ، ودقة التصحيح .

أ.د. حاتم صالح الضامن
أستاذ الدراسات العليا بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي
وخبير المخطوطات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

لقد اطلعت والحمد لله على كثير من المجلات والدوريات المعنية بشؤون الدراسات الإسلامية والتراثية ، ومنها تلك التي اكتسبت شهرة وخبرة واسعة ، إلا أني أقولها بصدق : إن الأحمدية قد كتب الله لها النجاح الظاهر من أيامها الأولى وغدت قادرة على منافسة جادة لتلبية حاجة المهتمين بهذه الميادين من باحثين وقارئين وناقدين .

ومستوى البحوث المنشورة في أعدادها يعبر - بفضل الله - عن مستوى القائمين على هذه المجلة علماً وفكراً وحكمة ، وقد امتازت - إضافة لما مر - بحسن إخراجها وسرعة تطورها ، تلمح هذا من شكل الغلاف حتى الخط والزخرفة ونوع الورق ... الخ . وهذا كله يدل على جد واجتهاد مباركين .

أشكركم مرة أخرى وأسرة الأحمدية بالغ الشكر ، وجمعنا الله وإياكم على خدمة الإسلام والمسلمين .

د. محمد عياش الكبيسي
جامعة قطر - كلية الشريعة

اطلعت على مجلتكم الغراء التي ازدانت بثوبها القشيب ، ونفست بما حوته من بحوث قيمة .

الدكتور محمد بن عبد الرحمن العمير
كلية التربية - جامعة الملك فيصل

أشكركم على المجلة العلمية المحكمة ، ذات المتانة في موضوعاتها ، الأنيقة في شكلها وألوانها ، ونسأل الله لكم المزيد من التوفيق إلى نشر كل خير تصبون إليه .

أخوكم في الله خالد محمد غانم آل ثاني

الدوحة - قطر

أود تهنئتكم بالمستوى الرفيع ، والأداء المتميز لمجلتكم الكريمة الأحمدية التي أصبحت لدى الباحثين والمهتمين بالتراث والأصالة والبحث الجاد رافداً من روافد الثقافة العربية والإسلامية ، فجزاكم الله خير الجزاء ، وسدد على الخير خطاكم .

الدكتور بن عيسى باطاهر

جامعة الشارقة - كلية الآداب : قسم اللغة العربية

اطلعت على بعض أعداد مجلة الأحمدية الصادرة عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي ، وسرني جداً ما احتوته من موضوعات علمية ومعلومات قيمة ، مما يجعل المجلة - بحق - تساهم وبشكل كبير في إثراء المكتبة الإسلامية .

أخوكم ناصر الدغيمان الحسيني

باحث شرعي وأمين مكتبة شباب محافظة الجهراء - الكويت

إن حُقَّ لطالب علم أو باحث أن يفتخر بإصدار ما لشموله وعمومية موضوعاته ، وعمق أبحاثه كانت مجلة الأحمدية في طليعة الإصدارات التي يحق له أن يفخر بها . جزى الله القائمين على أمرها خير الجزاء ، وجعلها الله ركناً من أركان خدمة كتابه وعلومه وسنة رسوله ﷺ .

الدكتور زيان أحمد الحاج إبراهيم ياسين

المملكة الأردنية الهاشمية - إربد

يسعدني أن أتقدم إلى جنابكم الكريم ، وإلى إدارة مجلة الأحمدية الغراء بوافر شكري وتقديري لما تبذلونه من جهد وتعاون كبيرين .

الدكتور سامي عبد الله الجميلي
الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية - ليبيا

قد بدأت مجلتكم بداية مميزة بمواضيعها وكتّابها ، وندعو الله تعالى أن يوفقكم لمواصلة مشوار الخير ، وأن يبارك في جهودكم .

الدكتور علي محمد يوسف المحمدي
كلية الشريعة - قطر

يطيب لإخوانكم في مركز الشيخ ابن عثيمين الدعوي بدولة الكويت أن يقدموا لكم هذا الكتاب . وهو عبارة عن دعوة لكم للمشاركة بدعم هذا الصرح الدعوي والعلمي ، وذلك من خلال تزويدنا بأعداد من مجلتكم النافعة الرائعة ، ليستفيد منها طلاب العلم والراغبون فيه . وكلنا أمل بأن يحظى كتابنا هذا بقبولكم .

الشيخ نايف محمد العجمي
مدير المركز - الكويت

أحيي فيكم حماسكم الوقاد ، وأفكاركم الخلابة ، وأشرئب أن يقر الله أعيننا بانتشار العلم النافع ، وانحسار الجهل المهلك ، ثم أعود فأشكركم على جهدكم المتفرد في سبيل نشر العلم النافع بين أفراد أمة « اقرأ » ، هذا وقد سررت بما وجدته من بحوث مهمة ذات فوائد جمة حوتها مجلتكم الأحمدية .

السيد عبد الله بن عبد العزيز السلطان
معيد في قسم اللغة العربية بكلية المعلمين
السعودية - الأحساء

إصدارات دار البحوث

١- سلسلة الدراسات القرآنية :

١- أبرز أسس التعامل مع القرآن الكريم .

د. عيادة بن أيوب الكبيسي ، ط٣ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٢- تفسير سورة الناس للبرهان النسفي (ت : ٦٨٧ هـ) .

تحـ : د. عيادة الكبيسي ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٣- الفتح القدسي في آية الكرسي للبرهان البقاعي (ت : ٨٨٥ هـ) .

تحـ : د. عبد الحكيم الأنيس ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٢- سلسلة الدراسات الحديثية :

١- الأربعون المنيرة في الأجور الكبيرة على الأعمال اليسيرة .

د. عيادة الكبيسي ، ط٣ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٢- الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف .

د. بدوي عبد الصمد ، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٣- التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف .

أ. محمود سعيد ممدوح ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٤- منهج النسائي في الجرح والتعديل وجمع أقواله في الرجال .

د. قاسم علي سعد ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٥- التعقيب اللطيف والانتصار لكتاب التعريف .

أ. محمود سعيد ممدوح ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٣- سلسلة الدراسات الأصولية :

١- المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة توثيقاً ودراسة .

د. محمد المدني بوساق ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٢- خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً .

د. حسان بن محمد حسن فلمبان ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٣- عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين .

د. أحمد محمد نور سيف ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٤- اصطلاح المذهب عند المالكية .

د. محمد إبراهيم أحمد علي ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٥- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول للرهوني .

تحـ : د. الهادي بن حسين شبيلي ، و د. يوسف الأخضر القيم ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٦- لباب المحصول في علم الأصول للحسين بن رشيق المالكي .

تحـ : محمد غزالي عمر جابي ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٧- تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي والمنتخب للمنجور .

أ. د. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٨- مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده .

د. محمد الأمين ولد محمد سالم ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٩- مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية .

أ. محمد أحمد شقرون ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

١٠- المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي .

د. محمد أحمد بوركاب ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

١١- الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي .

أ. مجدي محمد محمد عاشور ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

١٢- منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل .

د. بدوي عبد الصمد ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٤- سلسلة الدراسات الفقهية :

١- التهذيب (في اختصار المدونة) لأبي سعيد البراذعي .

تحـ : د. محمَد الأمين ولد محمد سالم ، المجلد الأول : ط١ (١٤٢٠-١٩٩٩) .

كمل في أربعة مجلدات ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٢- الوسوسة : أسبابها وعلاجها .

د. عيادة الكبيسي ، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٣- لباس التقوى والتحديات المعاصرة للمرأة المسلمة .

د. عيادة الكبيسي ، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٤- أحكام تصرفات الوكيل في عقود المعاوضات المالية .

د. سلطان الهاشمي ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠٢) .

٥- فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري (٩٥٦-١٢٤٦= ١٥٤٩-١٨٥٠) .

د. مصطفى أحمد بن حموش ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٦- باب الزكاة من كتاب الشرح الصغير على أقرب المسالك مع التهذيب والتدليل والتعليل .

إعداد : د. بدوي عبد الصمد ، ومحمد العربي بوضياف ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠).

٧- الجناية على الأطراف في الفقه الإسلامي .

د. نجم عبد الله العيساوي ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٨- الإفادة في حكم السيادة .

د. زين العابدين العبيد محمد ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٥- سلسلة دراسات اللغة العربية :

١- فيض نشر الإنشراح من روض طي الاقتراح لأبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي .

تحـ : د. محمود فجال ، ط١ (١٤٢١-٢٠٠٠) .

٦- سلسلة دراسات السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي :

١- سلوة الكئيب بوفاة الحبيب لابن ناصر الدين الدمشقي .

تحـ : د. صالح معتوق ، ط٢ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٧- سلسلة الثقافة الإسلامية :

١- عمل المرأة واختلاطها ودورها في بناء المجتمع .

د. نور الدين عتر ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٢- الشورى في ضوء القرآن والسنة .

د. حسن ضياء الدين عتر ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٣- قوامة الرجل وخروج المرأة إلى العمل .

د. محمد سعد عبد الرحمن ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

٤- الأرقام العربية : تاريخها وأصالتها وما استعمله المحدثون وغيرهم منها .

د. قاسم علي سعد ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٨- سلسلة التربية الإسلامية :

١- من أدب المحدثين في التربية والتعليم .

د. أحمد محمد نور سيف ، ط٢ (١٤١٨-١٩٩٨) .

٢- معالم تربوية من سير أمهات المؤمنين ﵅ .

أ. كلثم عمر عبيد الماجد ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

٩- سلسلة دراسات الاقتصاد الإسلامي :

١- الحاجات البشرية (مدخل إلى النظرية الاقتصادية الإسلامية) .

أ. محمد البشير فرحان مرعي ، ط١ (١٤٢٢-٢٠٠١) .

١٠- سلسلة تراجم الأعلام :

١- جمهرة تراجم الفقهاء المالكية .

د. قاسم علي سعد ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

١١- سلسلة الرسائل :

١- موضع القدمين من المصلي في الصلاة .

د. أحمد محمد نور سيف ، ط٢ (١٤٢٠-١٩٩٩) .

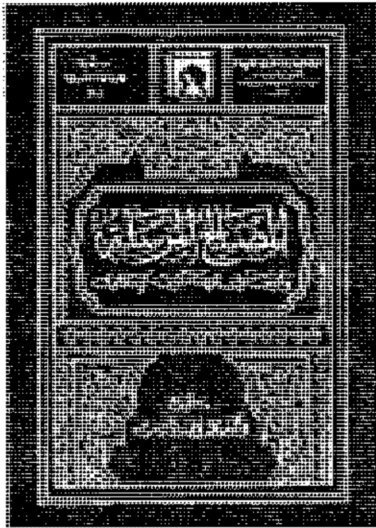
٢- تيسير البيان عن إعجاز القرآن .

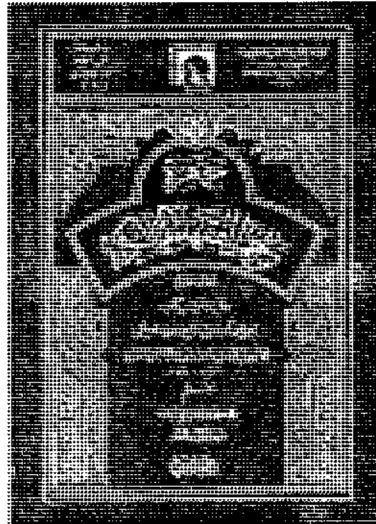
د. محمود الزين ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

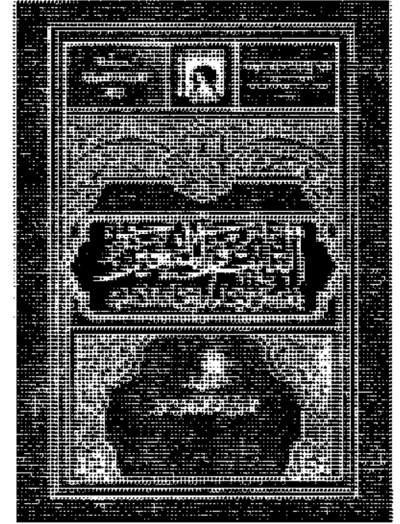
٣- فقه السلف في صلاة التراويح .

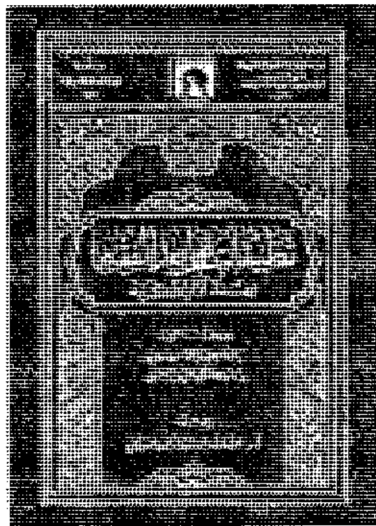
د. محمود الزين ، ط١ (١٤٢٣-٢٠٠٢) .

أحدث الاصدارات

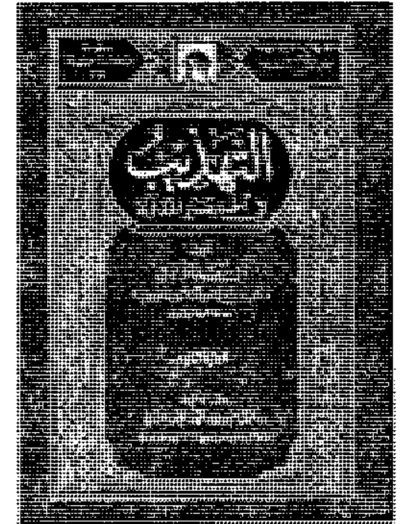








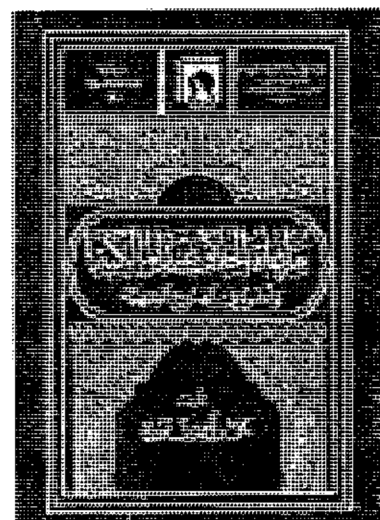


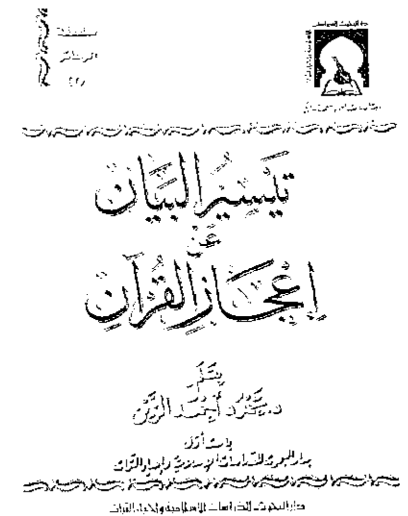














Inscriptions on Rings
Lessons and Precepts

Dr. Omar Hamdaan Al-Kubaisi*

Synopsis:

In the course of our glorious history there lived many persons who had their rings inscribed with short and exceedingly fine phrases reflecting their lifelong experiences, their mottos, and their primary goals.

It is related that Omar bin al-Khattab had a ring inscribed with words." Death is the best preacher, O Omar'. Haatim Al-Taiy: be generous and rule. Haroon Al-Rasheed, the Abbasid Caliph: Contentment meets all requirements. Ibraheen Al-Nakh'ee: we have no power except with Allah and to him we belong. Others: Heed the consequences; contentment meets all requirements etc. etc. etc. This research is an attempt to collect these beautiful, literary inscriptions, classify them, contemplate the lessons thereof and savor their beauty.

The Research includes.

1. Introduction
2. Selected Samples
3. Kinds of Inscriptions
   a) Official Inscriptions
   b) Inscriptions for Contemplation
   c) Curious Inscriptions
   d) Pictorial Inscriptions
   e) Erotic Inscriptions
4. Special Characteristics

* Asst. Prof. College of Pedagogy, Ajman University of Science and Technology. Born in Khubaisa, Al- Anbaar, Iraq (1373 AH –1953 CE), graduated from College of Al-Imaam al Aazam, Bagdad(1398 AH – 1978 CE), got MA in Arabic Language and Literature from Umm-Ul-Qura University (1404 AH – 1984 CE) on his thesis which was a critical study of Al – Mowadhdha fi Wujooh Al-Qiraaat Wa Ilaliha lil Imam Ibn Abi Maryam d. 565 AH

Characteristics of al Ghazaali's Pedagogical Thought

Dr. Ahmad Arafat Al-Qaadhi*

Synopsis :

Abu Haamid Al-Ghazali was, no doubt, a great, multi-dimensional, versatile thinker, his thoughts covering various fields like philosophy, scholastic theology, principles of jurisprudence and mysticism. Likewise, his pedagogic views were also equally important, not stale or the worse for age.

Al – Ghazali is considered a thinker on morals and pedagogy who illumined the path for all mankind, taught them good things and led them aright.Truly, Hujjat-ul-Islam Abu Haamid Al-Ghazali was a sincere teacher devoting himself to the service of Allah and mankind. The goals and means of Islamic training as envisioned by him bear clear marks of religions and didactic values since he stresses the moral side in the education and upbringing of children, the relationship between teacher and pupil, and the force of morals in moulding character.

Al – Ghazali's philosophy of education, in the opinion of some research scholars, makes a perfect base for Islamic education and upbringing. His views are, in fact, more an expression of the dominant thought of his own age and its influence on his own person than what man really needs today.

* Asst. Prof. (on loan), College of Humanities and Social Sciences, United Arab Emirates University. Born in Daqahlia, Egypt (1962 CE), got MA in Islamic Philosophy (1989 CE) and also doctorate from Dar- ul-Uloom College, Cairo University (1994 CE). His published books include " soorat Al-filosof baina aflaatoon wa falasafa al-Islam".

Maalikites' Retort to Ibn Hazm

Prof. Sameer Al-Qadoori*

Synopsis:

This research work deals with an important intellectual issue in the history of Arab Spain and Morocco: the conflict of ideas between Ibn Hazm and his opponents belonging to the Malikite School of Jurisprudence in Arab Spain and Morocco. Enough has already been said about verbal disputes and altercations that raged between Ibn Hazm and his contemporaries and about the debates and correspondence that took place among the jurists regarding his ideas.

We also followed up the compilations of Malikite jurists of Arab Spain and Morocco who refuted Ibn Hazm, the literalist, their statements explaining where Ibn Hazm in his juridical and dogmatic views digressed from the accepted norms as well as his random and indiscriminate criticism (Tajheel, Jarh and Taadeel) of some narrators.

The research follows up those rejoinders and refutations by major historical stages, concluding with a summary of the reasons why the literalist school suffered a relapse in Morocco after it had received some support from al Mowahdi state.

* Researcher in Islamic heritage. Born in Bani Malal, Morocco (1387 AH-1968 CE), got BA from Higher Institute of Applied Technology (1995 CE), certificate from Institute of Technical Education, specializing in Planning Engineering (1997 CE).
Author of many research works including " Muslim Astronomical Observations" and "Ibu Hazm's historical and logical criticism of Bible".

Nationality
according to Islam and man-made laws

Prof. Dr. Abdul Kareem Salamah*

Synopsis:

The world is divided today into independent states, each state having its own political, economic and social systems. That is the will of Allah as evidenced by his own words: (And if thy Lord had willed, He verily would have made mankind one nation, yet they cease not differing – Hood: 118). The children of Adam whom Allah created to inhabit the earth are distributed among those states by means of what the lawmakers call "nationality" whereby the citizens of a state are those who obtain the nationality by means of established laws of that state.

The lawmakers claim that the idea of nationality is a product of thought and Western civilization and that it has no basis in Islamic shariah.

This is a false propaganda. The idea of state has been known is Islam ever since the immigration of the prophet, peace and blessing on him, to Medina. The citizenship of that new-born Islamic state was governed by its own Islamic laws which are superior to the man – made laws.

This is what the present research work is going to prove.

* Dy. rector of Halwan University for Higher Studies and Research and Professor, College of Law. Born at Tal Bani Tameem
(Al-Qalyoobia) in (1370 AH – 1950 CE). Got doctorate in Law with distinction and rank of honour from Paris University in (1420 AH– 1981 CE) on his thesis: Tanazo Al- Qawaaneen fil Quroodh at Maalia. Received five awards including the one for propagation and Islamic Jurisprudence from Dar-ul-Ifta, Ministry of Endowments, Egypt in (1988 CE).

Wrong Parentage of Narrators (Objective Study)

Dr. Mohammad Bin Ahmad Ba Jabir*

Synopsis:

In the Hadeeth sciences, as a rule, narrators are related to their fathers. But in some cases, this rule has been broken and the narrators have been described as being sons not of their fathers but their
grandfathers or their mothers, etc. It is rare in cases of some narrators, frequent in cases of others. This has led to a lot of confusion and sometimes makes it difficult to find their biographies in the books dealing with the lives of narrators. Sometimes they are confused with other persons. For this very purpose this research study has been undertake. To the best of my knowledge, this research is unique and exhaustive, outlining the importance of the matter, its benefits and its causes. I have described its sources, both independent and distinctive as well as those which are not, so, and its seven kinds including twenty minor ones.

* Asst. Prof. Dept of Islamic Studies , College of Arts and Humanities, King AdbulAzeez University, Jeddah. Born in Jeddah, Saudi Arabia (1382 AH / 1962 CE), got BA from Umm-Ul-Qura University (1408 AH), MA from Islamic University (1412 AH), doctorate from Umm-Ul-Qura University (1420 AH – 1999 CE) on his thesis ' Kitab Takhreej Al Aathaar Wal Ahadeeth Al-Warida fi kitab al Kashshaaf of Al-Zamakhshari by Zelie; Tahqeeq wa darasa min Awwal Soola Saba ila Aakhir Soora Al – Naas'.

Protection against Crimes in the light of Prophet's Traditions

Dr. Nahad Abdul Haleem Obaid *

Synopsis:

Mankind is at a loss today how to deal with crime. They find no solution to combat this phenomenon. The situation is becoming increasingly more critical and aggravating day by day as crimes are spreading even as laws are being made to fight them. What is the ideal solution, then, to root them out completely?

This research paper describes various ways of fighting crimes. It also explores the ways laid down in the Traditions of the Prophet, peace on him, the second source of Islamic law and explains how to benefit by this method and apply it in the world and that being one from Allah, the Mighty and the Sublime, it is the only solution that can exterminate crime root and branch.

The research shows the great difference between the two methods of fighting crimes, the one derived from the Traditions of the Prophet whose source is divine revelation and the other made by man, the former being comprehensive and unerring and the latter defective, a mixture of right and wrong.

* Asst. Prof. Of Hadeeth sciences, Dept of Tafseer and Hadeeth , College of Shariah and Islamic Studies, Kuwait University, Born in Northern District, Tripoli, Lebanon (1954 CE), obtained BA from Medina Islamic University (1978 CE), MA (1981 CE) and PHD (1987 CE) with distinction from Umm-Ul-Qura University. Among his research works is "Unemployment and beggary in Prophet's Traditions and Secular Law".

Non – Verbal Signs In Prophet's Traditions

Dr. Mohammad Kashash*

Synopsis:

In shariah, whatever the Prophet, peace on him, said or did or acquiesced to tacitly (Taqreer) is considered Sunnah. Words are utterances, actions are what body limbs do, and tacit acquiescence to some act – which may appear to be ambiguous to some persons – is signified by Prophet's silence over something or by his making some sign. Any non-verbal instruction contains an element of ambiguity, which has to be removed to make the meaning clear. The Prophet's speech was not just confined to words uttered or written, as is commonly known, but extended to other linguistic techniques dictated sometimes by a particular occasion and sometimes by a particular circumstance. The Prophet, may Allah bless him, did not need to make a sign or hint if a situation demanded the uttering of a word.

The Prophet, Allah's Blessing on him, resorted to non-verbal signs in the course of his sermons he delivered to instruct or the legal rulings he gave on questions referred to him. Thus it is that his commandments and interdictions ranged between mute expressions and verbal utterances, the legal ruling coming sometimes by sign not by phrase. This was his linguistic style, brief and inimitable, clarifying things by insinuation as well as by speech. This research paper examines and explores the Prophet's mute expressions, signs and hints, as contained in his Traditions, analyzes them and discovers the circumstances dictating a particular mode of expression or speech.

* Asst. Prof. working as lecturer in College of Arts, University of Lebanon. Born Al-Hadadain, Tripoli (1954 CE), got BA in Arabic Language (1985CE), Diploma in Higher Studies (1988 CE) and doctorate (1992 CE) with very good rank from Lebanese University. His thesis was entitled. " Aaraa Nuhaat Al- Andalus Baina Al-Thowra Wa Al-Tasheeh Wa-Al-Tabseeth', author of Several Books and Research Papers.



Abstracts

oh, my wish since long to meet people who left me behind!

The judge departed but his memory did not. He left pupils scattered all over the cities of the Muslim world. He left behind landmarks that benefited Scholars who circulated what they learnt from him, east and west. Among those landmarks are his books on almost every branch of Jurisprudence. It is enough for his greatness that he wrote a book which is considered among the best and the most gainful of the books : Al-Talqeen Wal Ishraaf Ala Masail Al-Khilaaf Wal Maoona Fi Mazahib Alim-Ul-Medina.

The first copy of Sharh Al-Risalah sold for one hundred Mithqal of gold. His death left many a project uncompleted, many a manuscript requiring fair copies, and many a book uncopied. Perhaps one of them is his large book: Al-Nusra Hi Mazhab Imam Dar- Il- Hijra in hundred volumes. It is said that the book fell a victim to blind prejudice – the original manuscript sunk into the Nile!

Lets us conclude with the following words:

A Sheikh of Maliki School in knowledge and research without dispute;
blessing of Lord of universe, light fragrance and grace fill up his tomb.

And we say to Durrat-Ul-Khaleej for its achievements:
Gratitude combined with greetings
For Dubai for this abundant generosity;
land gives liberally,
its motto to spread culture and knowledge from pure springs
may Allah elevate her in the land
in honour, and recompense it
and sincere prayers for the patron of the conference:

May the lighthouse, House of Research, endure,
guiding to way of truth and justice.

and to its diligent, silent skipper:

may Al-Sheikh Ahmad live long, hale and healthy,
may Lord help him in his struggle,
may he ever do the right thing, may Lord award him fully,

Dr. Abdul Hakeem Al-Anees
(Editor)

And didn't he say?

When the high and the how are made
Equal death becomes a good companion

Among his popular, exciting and resounding verses are:

How can the thirsty quench their thirst
When seas have drunk up water of small wells
Who will keep the lowly from fulfilling their desires
If the high are confined to corners;
When the ignoble are raised
above the noble due to some disaster
when the high and the low are made equal
then death becomes good companion

Neither Al-Khateeb Al-Bagdadi (d.463 AH) nor Al-Bakharzi (d.467 AH) and nor Al-Sheerazi (d.476 AH) said a word about the circumstances of his death but Ibn Bassam (d.542 AH) said that the Sheikh died from a morsel of food he had desired. He said:

They say that while he was wallowing and heaving, he said: there is no god but Allah. We live to die. Ayyadh (d. 544 AH) also said the same thing. Perhaps one narrated from the other. Anyhow, we have a right to ask: what was there in that morsel? Was it spiked with something? probably. The truth is unknown. Only on the Day of Resurrection shall we know the truth. How many truths have been hidden and facts tampered with in this world!.

It looks to me as if I am seeing the Sheikh before me on his death-bed, opening his eyes, not being able to see what a man naturally wants to see in those last moments. Perhaps he was peering into far-off horizons hidden by seas and deserts, his glance rebounding, wet with tears.

But re-union with Allah makes up for losses and nurses wounds.

His trust in his Lord was effusive and overflowing and his expectations from him were surprisingly high. He told the prince who helped him with whatever he wanted while he was on the point of death: I will reward you when I thank you unto my Lord after my death.

How he longed to unite with his Sheikhs (mentors and teachers) for he said:

My soul spent long time wishing. So my grief is now two-fold: when I saw youth is gone by and old age overcome me, I became sure that I am to die. Skirts rolled up untiringly

while I was near my country we did not benefit by you.

I am to blame myself, not you. It is my sin, I am caught up in a plot and ask my lord to free me from its evil and be enough for me.

It could be that by plot he meant the office of judge and wanted to get rid of it. Anyhow, it is questionable. The first man to write about it, as far as I know, was Ibn Farhan (d. 799 AH) but those who wrote about the judges of Egypt did not mention him. Neither did Al-Sayooti who wrote Husn-ul Mohadhara about the Maliki Judges. Anyhow, considering both possibilities, his foregoing verse and his supplication to be spared prove he was dissatisfied with his plight. He was not the man to use his office as a means to further his interests. Perhaps he realized that the honour he received from the North Africans was meant to express their contempt for the Abbasids who had neglected him. That is how Ibn Khaldoon viewed it.

For some reason he said or fancied:

I was not right when I went out of my country.

He also said:

I required resting place in every land but I could not find any

I got from the world and the world got from me

but what I got from the world was sweet and bitter; I obeyed my desires so they enslaved me,

If I were contented, I would be free.

Before he could firmly decide to travel to yet another place or return to Bagdad - though a return to Bagdad was fraught with danger after he had received honours from the North Africans - the inevitable death overtook him (safar or Shaaban 422 AH).

I don't think he was taken unawares by death. Didn't he say at the end of his book Al-Talqeen: reminding oneself of death, busying oneself with the commandments of his Lord, ever remaining prepared to be called by him, is more appropriate as long as one persists in it and one's soul is satisfied with it and that one makes it one's foremost duty. The Shiekh wept as he remembered death, did he not say?

Will firmly, be resolute, do what you want to do
Don't sleep till you get what you want
Don't let fear of mishap divert from it
For man is a pawn to death and disease
What has been pre-destined by Allah must
come to pass
be you on journey or in your
dwelling place amid family and servants

himself alonc. In spite of this, he was open-handed and felt the pains of people and knew their worries and needs as he had himself said:

I am constricted in spirit, yet my heart is large, but means of liberality, .wealth, are not large; I cannot be stingy, and cannot cease being generous

If it were a matter relating to himself alone, he would be content relating to with just enough to keep him alive as he had himself said:

Oh, how unfortunate I am
I would be the happiest man if two things had combined for me:
Sufficient means of living to fulfill every need,
And service of knowledge till my life Is spent out.

The judge arrives at Damascus (shawwal 419 AH) and stays there eight months. Therc he got many students. Then he enters Egypt which does not seem to be his final destination since at every stage of journey he would sit and ponder.

His arrival in Egypt had an echo. His banner was taken up; his fame filled up the earth and the sky; the elite of the country followed him. He did not ask for leadership but it came to him of its own. That is the way of geniuses. Abu Faras said truly of them.

We are people who known not middle position
We have the foremost part to the exclusion of others or grave.

Strange it is that the Judge had in Egypt both the leadership and the grave. What a stark resemblance there was between him and Al-Imam Al-Shafiee in knowledge and literature, nobility of soul and knightly virtues, leadership and grave! You read about him what you read about Al-Shafi'ee. Shafi'ee said while travelling to Egypt:

By Allah, I know not if I am driven thither
For ease of life and wealth or I am driven to my grave!

He was driven thither for both. The same happened to the Judge. He was buried near to Shafi'ee.

It has been reported by some that he became a Judge. The third couplet of the poem he wrote to the two sons of Al-Sheikh Inn Abi Zaid may well be a pointer to this:

I am the same friend but my heart is not the same as it used to be

In deed, the Sheikh was more than that. Dear reader, I wish you knew that, for all my learning and achievements, I am a drop of water in the cloud he was. What is a drop compared to cloud?

I am no more than a drop in his cloud,
Though I write a thousand books.

The Sheikh's is a high and honorable position. He is the luminary of the Muslim world, a power, a force, a jurist, a man of letters about whom Ibn Al-Sayyed Al-Batlyoosi (d.521 AH), a writer and scholar, said:

"Abdul Wahhab was a notable Poet and a notable literary figure. There is no one among the Malikites like him in knowledge of the subtleties of the Arabic language.

Eulogies showered by Abdul Ali Al-Ma'arri, the man of letters, the poet and the linguist, on the Shiekh are well – deserved. The Sheikh's command over the language was the reason behind his success and his distinction.

Let us reflect what Ibn Bassam (d. 542 AH) observed:
"Abu Mohammad in his time was the last of the learned scholars, the mouthpiece of the jurists. He is the one who disposed of freely the arguments of the Maliki School of Jurisprudence between the language of Canaan and the Greek philosophy. He assessed its principles, divided them into sections, and wrote its details, pioneering the way which before him was without landmarks or signposts. He was more eloquent than any other jurist. He rarely wrote on subjects unless he had through knowledge of them. He arranged and classified whatever he wrote in a coherent, well-organized manner".

Let us revert to Abul Ala Al-Ma'arri and listen to what he said:

What lies before him is kafurtab Where man lives for lack of water like a lizard. What I have sent may suffice him for a night, Just for ablution or drinking.

Kafurtab is a town with little water between Homs and Aleppo. That is why he compared a human to a lizard because it is said that lizard does not drink water but rather inhales air which suffices it.

Abul Ala excuses that his gift is small. But then if you cannot get the whole of something, you ought not to give it up a part of it. Something is better that nothing. Then he belittles his gift in the eyes of the Sheikh and lightens his shame, saying : the gift is small just enough to buy water for a might at kufartab. He mentioned kufartab for jest. Abu Ala knew that the Sheikh did not live for

(will my benefactor enlarge my excuse or show painful wrath which is my lot.

In this verse, Al – Ma'arri excuses to the Sheikh for his intrepidity to send him a gift. Then he tries to lighten the embarrassing burden the Sheikh might feel. So he says:
.Accepting gifts is a Sunnah, if it comes not by way of donation

That is, gifts as a mark of love and gratitude, not as donations, are to be accepted.

Yea, the gift was small, not up to the high station of the Sheikh. So, in view of the Sheikh's scholarship, excellence and other virtues, we ought to make a present of our lives:

I wish I had gifted fifty years of may life, full of youth and health; that, too, will be insignificant, leave those thirty coins of silver When uncovered they are a paltry sum.

The verses are a proof of the Poet's high esteem for the Sheikh and his high station. This proves how much the Poet admired the Sheikh. He wishes he could give away fifty years of his life, full of youth and vigor, to the Sheikh to spend those years teaching, writing, building and promoting. He wishes if he were able to do all this instead of presenting thirty silver coins which were not even pure silver!

Quite obviously, Al–Ma'arri was excusable. How could he have the riches? He was a man of letters and a scholar cut off from the world for two reasons; blindness and seclusion. He deserves thanks. It is enough for a man to express his feelings of love, truthfully.

It seems to me that Abdul Ala feared his high eulogies may incite objection from the Shiekh who would take it as an undeserving exaggeration. So he hastens to justify it by saying that he deserves this praise:

When a protester has silenced an adversary.
thereupon Ibn Nasr brings forth a novel rejoinder.

Yes, wherever there was a heated debate, there was the Sheikh who got the better of it and triumphed over other interlocutors, shook them up and their ideas, and silenced His rivals because he had knowledge, dexterity, the right answer and the right solution. his reply was impressive and his argument cogent because he knew things from ground up. He was a man of wide knowledge, clear understanding, fluency of tongue, and penetrating wisdom.

alone, reconstructs mentally the scenes and faces of those he has lived with and tries to re-arrange his scattered thoughts, the Judge of Baghdad must have whispered to himself, fearful of the coming unknown, asking himself:

Do you cry for Baghdad while it is still nearly, how will you feel tomorrow ?when you are further away

Later, it appears as if he is asking for an excuse:

> Upon your life, I would never leave Baghdad in hate if I were ever forced to leave it.
> He continues:
> When my soul remembers Baghdad, it feels chopped up from longing or almost dies from ecstasy; it is enough for my grief that I went away without having been able to say it goodbye and
> making a vow to its shores.

Why could not he? Was he too weak to say goodbye and so ran away or did the circumstances force him to make haste and journey away? We know not for sure but We know for sure that he was depressed in spirits and hard hit up for money for he said:

When I saw good stock camels intent upon leaving, I called upon my eyelids to overflow with tears; take plea from my heart and chest which remained sound though they should have split up, my hand too weak to tear up chest .and if my heart were present it would have rent up

His heart flew away and wandered in valleys of memories and grief's.

Do you think he feared it was his last journey and that he would never return to Baghdad? Perhaps he had a presentiment for he looked around the town to say it good bye.

I glanced around, when the remains of abandoned camp disappeared from sight, the heart turned to glance around!

In a town far-off from Baghdad there was an admirer for the great traveler. That man had met him once in his native place, the town where he was known and honored so that man welcomed this journey for it joined him with the sheikh and did what loyalty obliged him to do. He said a few verses enlogizing him and presented him with some money coupled with excuses. That man was the poet-philosopher Abdul Ala Al-Ma'arri (d. 449 AH).

He sent him a modest sum of money along with a few verses:

Later on, he became a judge in Iraq and the neighbouring territories, dispensing justice, undoing the wrong, establishing the rights and seeing that everybody gets his due.

Then a time came when he had to leave Baghdad and travel abroad since that city could no longer provide sustenance to him.

How much anguished he felt to see inhospitable treatment, morally and financially, of a scholar who had thousand ambitions and a thousand ideas, who wished to write, teach, reform and work for his compatriots and his people, to establish truth, justice and uprightness, and live in security, freedom and peace, to be spared small worries in order to become free for great works.

How much he suffered from hunger, fatigue, penury, chaos, degradation, frustration and malicious gloating of enemies over his misfortune –things that remained his constant companions. Yet his constant companions were also brilliant thoughts, vigorous ambitions and a heart that loved all that is good. Do men surrender? "No", he said to himself, " I will travel to every country for wherever the call for prayers is made is my country, any region of the earth where there are mosques is my home, all the Muslims, no matter how disparate and far-flung their lands be, are my kinsmen, their interest being my interest, their rise is my rise, their ambition is my ambition, and serving them is my duty. And so it was. He was caught between two opposite feelings: shall he venture forth or stop short? The evidence of the conflict in his mind is his own words:

> The good air of Bagdad entices me to keep close to it despite my bad fortunes; how shall I leave it, the confluence of breeze and love.

The judge traveled away from Baghdad and his fame traveled faster, reaching his destination before him. In fact, he did not travel but rather those who did not keep him in Baghdad traveled away.

> If you traveled away from people who could not esteem you and hold you back, then they are the travelers, not you!

Did the judge announce he was traveling never to come back? Did he speak out clearly his intention and his plans to incite the authorities to keep him, honour him, and benefit by his talents?

Did he set out openly, bidding farewell to everyone or did he sneak away in a moonless, starless night? We cannot say anything with certainty. Anyhow, we can imagine that the sheikh of Baghdad must have been overcome with emotion while leaving his birth place. However much he had tried to stifle his tears, he must have wept bitterly and longingly. And just as any traveler, while

Let this resounding celebration drive home the benefits of knowledge, that immortal memory is the reward of those who possess it. Today, despite the distance of time and space that divides us from him, we remember him and his achievements and the adversities and misfortunes that befell him. We pray for his soul and supplicate to Allah to rain down His mercy and grace on his tomb.

Let us pause awhile and commemorate that great shining genius, the brilliant wisdom, the high-aiming ambition, the academic 'bubbling' and effervescence, so to speak, coupled with the freedom of spirit, the pride of nobility of birth, and his effusive liberality. Did he not say himself?

The woman veiled behind curtain, hidden from stranger's gaze, if she comes out at night, the night- traveler cannot lose his way;
I say to her, tears overcoming her patience, take patience, get ready to miss me, bear calmly as much as you can. I will spend the prime of youth In quest of position or in quest of wages, is it not privation that nights are passing away without benefit and taking away years from my lifetime.

So it is clear the Sheikh did not want the nights to pass away in vain.
If we count the number of years he lived – sixty years which are not long for humans – and counted the landmarks he left behind, his career, his efforts, the novel contributions he made to knowledge, we are wonderstruck and fail to imagine what spirit he had within his bodily framework. The secret of it is his .brilliant genius that elevated him to the rank of an Imam in theology

The foregoing verses reflect the plight of the sheikh as well as well as the plight of those who came after the sheikh.

Many a sheikh recites those verses to goad students of theology, get them rid of the memory of native land and make them forget the pangs of life away from family and home as we see in al-Shoraishi's Commentary on al-maqamaat (d.619AH).

The sheikh was born in Baghdad, the capital of Abasids (on 7 Shawwal 362 AH). One of his forebears was Ameer Taglabi Humaam, the poet, one of the courtiers of Haroon al-Rasheed. His father was a noted jurist and a man of good reputation, well-known for his nobility, generosity, intelligence, soundness .(of opinion and piety (d. 391 AH

It looks to me as if all the foregoing qualities passed on, like a legacy, to Sheikh Abdul Wahab. While still young seeking knowledge from its matrix on the banks of Tigris and elsewhere, his fame soared and he became widely known for openness of mind, broadness of vision, and skilful argumentation.

Editorial

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful

Praise be to Allah, the Lord of the worlds, His blessings and peace on Prophet Mohammad, his kinsfolk, his companions, the tabiyi, and the great religious leaders, the doctors of the science of hadeeth, the jurists, the men of letters and all those who followed their guidance.

The magazine al-Ahmadia has been five years into publication and this month is entering the sixth, crowned with success, anointed with eulogy, blooming with favour and love, optimistic, hoping, if earthly success be the guage, to be graced with favour in heaven, its only goal which it strives to achieve. Save this goal, all else is a short-lived luster, a sword missing the target, a horse falling headlong.

If these tears flow in ardent love,
for someone other than Laila,
they are a waste.

al-Ahmadia's joy is two-fold. For one, it is now entering its sixth year of publication – may Allah prolong its life in the service of knowledge, the faith, and the re-awakening of the Muslims – and, for another, it is witnessing the first academic conference to be organized, Allah willing, this month by the House of Research. We ardently hope that the conference will be successful and be of .immense benefit to Muslims by grace of Allah and His favour

One of the signs of success and good fortune is the grand scale of celebrations being made to hold this conference whose subject is a great and highly revered luminary of Islam: Abu Mohammad Abdulwahhab bin Ali bin Nasr al-Bughdadi, a distinguished imaam, mujtahid, mohaddith, reformer, jurist, expert in scholastic theology, keen-eyed philologist, a man of letters, poet, judge, known for his piety and devotion to Allah, and asceticism. He was a learned scholar, an imam of Malikite school of jurisprudence in his time. His life moulded and re-shaped history, leaving indelible marks on the course of events. These merits, as we know, are rare. Seldom do they combine in a single man. Allah made that luminary of Baghdad one of those rare men.

We are celebrating that great luminary a thousand years after his death.









Table Of Content



All correspondence should be addressed To :
Managing editor of AL. Ahmadiyah Journal,
Reseach House For Islamic Studies and Heritage Revival
P. O. Box 25171 Dubai U . A . E
Teleph : 04 - 3456808 . Fax : 04-3453299



*** Copy Price : U . A . E (10 Dirhams), Saudi Arabia (10 Riyals), Kuwait (800 Fils), Qatar (10 Riyals) , Bahrain (800 Fils) , Uman (500 Pesos) , Egypt (4 Pounds) , Syria (50 Liras) , Lebanon (2000 Liras) , Jordan (1 Dinar) , Yemen (70 Riyals) , Sudan (75 Dinars), Morocco (20 Dirhams) , Algeria (25 Dinars) , Tunisia (1 Dinar) , Outside Arab Countries (the Equivalent of 2 U. S. Dollars).**
Outside theArab countries (the Equivalent of 2 US $)
*** Annual Subscription : U. A. E (30 Dhs) Arab & Islamic Countries (the Equivalent of U.A.E 100 Dhs) . Outside Arab Countries (45 US $).**

Publishing Rules

The Journal is concerned with publishing the learned researches and heritage verifications according to the following rules.

1- Only original, previously unpublished articles will be admitted. Articles sent to be published elsewhere will not be admitted. If a contribution is accepted to be published in al-Ahmadiyah. It should not be published elsewhere, until one year, at least, had elapsed after publication.
2- The research work should not be derived from any other research study or treatise through which a researcher has acquired an Academic Degree.
3- The size of the contribution should not exceed 60 pages.
4- The research work should be genuine in its theme, method, presentation, language and sources. It should be consistent with its title, free from the inessentials. thoroughly authenticated and with adherence to punctuation rules and the requirements of the academic works.
5- Reference to the source's page number should be placed as footnotes.
6- Footnotes should be numbered page by page throughout the text.
7- References in the footnotes as well as in the index of sources should start with the title of the book, then the author's name.
8- In the footnotes, the publication information should not be mentioned unless the author is refering to more than one publication for the same book.
9- Priority should be given to al-Hijri calender.
10- Non-Arabic proper names should be written in Arabic, then in their original language within parentheses if the author wishes to.
11- All references should be listed at the end of the paper, alphabetically arranged according to the title of the reference.
12- Manuscripts and illustrations should appear in their proper location in the text.
13- Arabic and English resumé of the topic in about ioo words should be submitted by contributor.
14- A precise C.V. of the author should be provided.
15- Contributions should be typed or hand-written clearly, thoroughly checked, and only the original copy should be submitted.
16- Contributions are not to be returned to their authors whether published or not.
17- A note will be sent to the authors after the reception of their contributions .
18- Arrangement of the articles in the journal is subject to technical censideration.
19- Twenty off-prints in addition to three copies of the issue in which the contribution is published, will be sent to the author, plus a reward in money.



In the name of Allah,
most Gracious,
most Merciful



Issue No. 13 Jumada I - 1424 A.H / March 2003 A.D

Al-Ahmadiah

Academic Refereed Journal

For Islamic Studies And Heritage Revival

ردمد ٨٧٠٦ - ١٠٩



الأحمدية

مجلة علمية دورية محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدر عن

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی